الفقه

آية الله العظمى
السيد محمد الحسيني الشيرازي
«دام ظله»

كتاب الجهاد



دار العلوم
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحیم

الفقه: موسوعه استدلاليه فی الفقه الاسلامی

کاتب:

آیت الله سید محمد حسینی شیرازی

نشرت فی الطباعهٔ:

موسسه الفکر الاسلامی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

موسوعه استدلالیه فی الفقه الاسلامی المجلد ۴۸

اشاره

سرشناسه : حسینی شیرازی، محمد

عنوان و نام پدیدآور : الفقه : موسوعه استدلالیه فی الفقه الاسلامی/ المولف محمد الحسینی الشیرازی

مشخصات نشر : [قم]: موسسه الفکر الاسلامی، ۱۴۰۷ق. = - ۱۳۶۶.

شابک : ۴۰۰۰ریال(هرجلد)

یادداشت : افست از روی چاپ: لبنان، دارالعلوم

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : اخلاق اسلامی

موضوع : مستحب (فقه) -- احادیث

موضوع : مسلمانان -- آداب و رسوم -- احادیث

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵/ح۵ف۷۶ ۱۳۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۰-۵۵۱۵

ص:۱

اشاره

الفقه

موسوعه استدلالیه فی الفقه الإسلامی

آیه الله العظمی

السید محمد الحسینی الشیرازی

دام ظله

کتاب الجهاد

الجزء الثانی

دار العلوم

بیروت لبنان

ص:۳

الطبعه الثانیه

۱۴۰۹ ه‍ــ ـ ۱۹۸۸م

مُنقّحه ومصحّحه مع تخریج المصادر

دار العلوم ـ طباعه. نشر. توزیع.

العنوان: حاره حریک، بئر العبد، مقابل البنک اللبنانی الفرنسی

ص:۴

کتاب الجهاد

اشاره

کتاب الجهاد

الجزء الثانی

ص:۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنه الدائمه على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

ص:۶

مسأله ۱۶۹ الغ ا زه لهم نصيب مما غنموا

(مسأله ۱۶۹): لا ينبغی الإشكال فی أن الغزاه كلهم باستثناء من استثنی كالمرأه والعبد، لهم نصيب من الغنيمه، من غير فرق بين أن يكون مرصداً للقتال، وهو الذی أوقف له فكلما كان قتال اشترک فيه، ومنزلته كالجنود فی الحال الحاضر، فلا عمل له إلاّ الجهاد والدفاع، أو كان متطوعاً وهو الذی إن نشط غزی وإن لم ينشط اشتغل بمعاشه.

وإنما قلنا لا ـ فرق بينهما فی التقسيم، لإطلاق أدله إعطاء المقاتله الأربعه الأسهم الباقيه، قال فی محكی المبسوط والتذكره: إن الغزاه علی ضربين:

المطوعه وهم الذين إذا نشطوا غزوا، وإذا لم ينشطوا اشتغلوا بمعايشهم واكتسابهم، فهؤلاء لهم سهم من الصدقات، وإذا غنموا فی بلاد الحرب شاركوا.

والثانی: هم الذين أرصدوا أنفسهم للجهاد، فهؤلاء لهم من الغنيمه الأربعه الأخماس، ويجوز عندنا أن يعطوا أيضاً من الصدقه من سهم ابن السبيل لدخولهم تحته.

قال فی الجواهر: وفيه منع صدق ابن السبيل عليهم، بل الأولی إعطاؤهم من سهم سبيل الله، أو من سهم الفقراء، أو غير ذلک.

أقول: لا ـ بأس بإعطائهم من سهم ابن السبيل مع انطباق العنوان عليهم، إذ قد تقرر فی كتاب الزكاه أنه يمكن إعطاء ابن السبيل الذی عزم السفر وهو يعلم تمام نفقته أثناءه.

وكيف كان، اللازم علی الدوله الإسلاميه الجمع بين دليل «الناس مسلطون»((۱))، ودليل (أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّهٍ)((۲))، ودليل وجوب الجهاد عيناً فيما إذا احتيج إلی ذلک، والجمع بينها يكون بعدم أخذ الجنود بالجبر إلاّ حال الاضطرار، لأنه مناف لتسلط الناس علی أنفسهم، وبجعل جنود مرتزقه للشؤون الدائمه كحفظ الرادارات والدبابات والطائرات وما أشبه، وحفظ البلاد والأمن وتعليم الجدد وما أشبه، وبتهيئه ميادين عامه خارج البلاد ــ حالها حال النوادی الاختياريه ــ للتدريب، فإذا احتيج إلی الجنود أكثر من المرتزقه استخدم

۱- البحار: ج۲ ص۲۷۳

۲- سوره الأنفال: الآيه ۶۰

المدربون، وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى كتاب يتعرض للشؤون الإسلاميه التطبيقيه مع العصر الحديث، ولا إشكال فى صحه مثل هذه الطريقه وإن لم يكن نص خاص بذلك فى الشريعه، لكن العمومات كافيه فى استفاده ذلك.

ويؤيده جعل الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) شرطه الخميس، وهم كما ذكره المامقانى فى الرجال: ثلاثون ألف إنسان شرط عليهم الإمام استعدادهم للحرب دائماً فى مقابل ضمانه الجنه لهم، كما جعل النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد خيبر على كل عشره عريفاً، نعم التاريخ الإسلامى حافل بالتنظيمات الجيشيه، كما يجد ذلك من راجع (تاريخ التمدن الإسلامى) لجرجى زيدان وغيره.

وعلى كل حال، يجوز جعل الراتب للجنود النظاميين من بيت المال، لأنه معدّ لمصالح المسلمين، كما يجوز إعطاء المتطوعين من بيت المال فى حال الحرب إضافه على السهم الذى يصيبه من الغنائم.

ثم إنه لا ـ ينبغى الإشكال فى أن الجيش المرتزق إن مات كان إعطاء رزقه لورثته حسب المعامله بين الحاكم وبينه، فإن كان الشرط أنه لا يملك رزقه من بيت المال إلاّ بالقبض، لم يستحق الورثه شيئاً، وإلاّ استحقوا حسب قدر الأيام المنقضى من الشرط، لأنه نوع تعامل بين الجانبين، وبذلك ظهر وجه التأمل فيما قاله الشيخ والشرائع والجواهر فراجع.

مسأله ۱۷۰ اتخاذ دیوان لأسماء المرصدین

(مسأله ۱۷۰): قال فی الجواهر: ینبغی للإمام اتخاذ دیوان فیه أسماء المرصدین وأسماء القبائل ویکتب عطایاهم، ویجعل لکل قبیله عریفاً، ویجعل لهم علامه ویعقد لهم الولایه. روی الزهری، عن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) أنه عرّف عام خیبر علی کل عشره عریفاً، وجعل یوم فتح مکه للمهاجرین شعاراً، وللأوس شعاراً، وللخزرج شعاراً، عملاً بقوله تعالی: (وَجَعَلْناکُمْ شُعُوباً وقَبائِلَ لِتَعارَفُوا)(۱). ثم إن أرادوا القسمه قدم الأقرب إلی رسول الله (صلی الله علیه وآله) فالأقرب، ثم ذکر تقدیم الأنصار علی العرب، ثم العرب علی العجم، نقلاً عن المنتهی، وأشکل علیه بأنه لا دلیل علیه، بل الدلیل علی خلافه.

أقول: والظاهر صحه ما ذکره الجواهر، لأن ما ذکره المنتهی غیر مدلول علیه، بل عمل النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) والوصی (علیه السلام) کان الإعطاء بدون هذه الملاحظات، وإنی أظن أن المنتهی إنما نقل ذلک عن الزهری، لاـ أنه أفتی به، ولا یحضرنی الآن الکتاب.

وکیف کان، فالظاهر أن الإمام ونائبه له التقسیم بالاختلاف، ولاـ یلزم التساوی، وقد وردت روایات کثیره فی باب التقسیم بالسویه، وعقد له فی الوسائل والمستدرک باباً، وأغلب روایاته عن تقسیم علی (علیه السلام) حتی لقب بالقاسم بالسویه.

وفی بعض الروایات نقل ذلک عن عمل رسول الله (صلی الله علیه وآله)، وأن الذی خالف هم الذین جاؤوا من بعده قبل الإمام (علیه السلام).

لکن الظاهر أن عمل الإمام (علیه السلام) کان لأجل مصلحه خاصه من کونه امتحاناً، کما ورد فی بعض الأحادیث عن الرسول (صلی الله علیه وآله) أنه (علیه السلام) المحک، أو أن الإمام أراد جذب الحمل إلی الجانب الآخر فی مقابل تفریط عثمان، وجذب الحمل إلی ذلک الجانب لیعتدل کما فی جذب حمول الدواب کثیراً إلی جانب لیعتدل إذا مال إلی طرف واحد، أو غیر ذلک من المصالح، وإلاّ فلا یمکن أن یکون عمل الإمام علی سبیل الوجوب.

۱- سوره الحجرات: الآیه ۱۳

أولاً: لأن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان يعطى زياده ونقيصه كما يقتضى الصلاح، ولذا أعطى صفوان بن أميه مالاً كثيراً، وابا سفيان ومعاويه ويزيد مالاً كثيراً، ولم يسهم لأهل المدينه فى الحنين شئياً، وما أشبه ذلك مما ورد بكثره فى سيرته العطره.

وما ورد من أن علياً (عليه السلام) اقتدى بالرسول (صلى الله عليه وآله) فى التقسيم بالسويه لابد وأن يحمل على أن ذلك كان فى الغالب فى تقسيمات الرسول (صلى الله عليه وآله) جمعاً بين الأدله.

ولا إشكال فى أنه إذا لم تكن مصلحه خارجيه كان الأولى التقسيم بالسويه.

وثانياً: بأنه لا إشكال فى أن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) كان له الخمس، وهو شىء كثير، فكان له أن يقسم بالاختلاف فيعطى الزياده من حقه الشخصى حتى يرضى الناقمين عليه.

وثالثاً: فى جمله من الأحاديث أن المال لو كان له (عليه السلام) لساوى بينهم، فكيف والمال لهم((١))، فإنه يستفاد من هذا الحديث أن التقسيم بالسويه لم يكن لوجوب شرعى وإنما لمصلحه خارجيه.

ورابعاً: لا إشكال فى لزوم ملاحظه الأهم والمهم، ومن الواضح أهميه بقاء الناس أطراف الإمام (عليه السلام) من التحاقهم بمعاويه وإيجاب تلك المفاسد العظيمه، فعدم ملاحظه الإمام (عليه السلام) لذلك لابد وأن يكون لأمر خارجى، لا لأن التقسيم بالسويه كان مفروضاً.

وخامساً: إنه لا إشكال فى جواز الاختلاف فى الزكاه والخمس، وقد دل على ذلك النص والإجماع، فكان بإمكان الإمام أن يسد الخلل بذلك، فعدم سده دليل على وجود مصلحه خاصه.

وسادساً: كان للإمام (عليه السلام) أملاك كثيره، وكان واردها كثيراً جداً، كما يظهر من

١- المستدرك: ج٢ ص٢٦٠ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو... ح٣

جمله من الروايات المرويه فى الوسائل وغيره، فى باب أن الإمام كان يعطيها الفقراء، عند ما قال طلحه والزبير إن على بن أبى طالب (عليه السلام) فقير، فعدم سد الإمام الخلل بذلك المال دليل على وجود المصلحه الخاصه.

وسابعاً: قد وردت بعض الروايات أنه (عليه السلام) أيضاً كان يقسم ماله بالسويه مع أن الاختيار كان بيده قطعاً.

ففى المستدرك، عن هارون بن عنتره، عن زاذان، قال: انطلقت مع قنبر إلى على (عليه السلام)، فقال: قم يا أمير المؤمنين فقد خبأت لك خبيئه، قال (عليه السلام): «مما هو»، قال: قم معى، فقام فانطلق إلى بيته فإذا بأسنه مملوءه جامات من ذهب وفضه، فقال: يا أمير المؤمنين إنك لا تترك شيئاً إلّا قسمته فادخرت هذا لك، قال على (عليه السلام): «لقد أحببت أن تدخل بيتى ناراً»، فسل سيفه فضربه، فانتثرت من بين إناء مقطوع نصفه أو ثلثه. ثم قال: «أقسموه بالحصص» ففعلوا، فجعل يقول: «هذا جناى وخياره فيه ... إذ كل جان يده إلى فيه»([1]).

أما الجواب عن فعله (عليه السلام) بإراده عدم التفاضل من الجهات التى كان يلحظها غيره التى كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فعل خلافها، كما فى الجواهر، فلا يخفى ما فيه، إذ ظاهر الروايات الوارده فى قسمته بالسويه عدم التفاضل مطلقاً.

ثم هناك أمران آخران:

الأول: هل أنه (عليه السلام) كان يعطى بيت المال حسب أفراد العائله، أو حسب رؤوس العوائل، فإذا جاءه نفران لأحدهما زوجه وخمسه أولاد، وللآخر زوجه فقط، هل كان يعطى الأول سبعه والثانى اثنين، أو يعطى كل واحد اثنين مثلاً، فالأول هو مقتضى التقسيم بالسويه، لكن ظاهر الروايات خلاف ذلك، وأنه (عليه السلام) كان يعطى كل واحد منهما بقدر الآخر، وحكمه ذلك خفيه فى باب بيت المال، وإن كانت ظاهره فى باب الجهاد والغنائم.

١- المستدرك: ج٢ ص٢٦٠ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو... ح٦

الثانی: هل أن الإمام (علیه السلام) کان یقسم لمن حضر، کما هو ظاهر تقسیم بیت المال بالمدینه عقب مقتل عثمان، وبیت مال البصره حین وردها، وتقسیماته فی الکوفه، کما یظهر ذلک لمن راجع الروایات والتواریخ، أم کان یقسم لکل المسلمین الذین هم فی حاضرته، والثانی هو مقتضی التقسیم بالسویه، بل ظاهر جمله من النصوص أنه کان یوزع المال حسب المحلات، فقد قسم أموالاـ جیء بها إلیه فی الکوفه سبعه أسباع حسب الأقسام السبعه للکوفه(1)، ومن المعلوم اختلاف أفراد المحله زیاده ونقیصه، وذلک خلاف المتبادر من التقسیم بالسویه، وحکمه هذا خفیه أیضاً، ولا محمل لهما إلاّ ما ذکرناه من أن الإمام (علیه السلام) أراد أن یجذب الحمل الذی مال کثیراً فی زمن عثمان حتی یعتدل، لأن الجذب بهذه الکثره کان مطلوباً بذاته، أو أنه کان التقسیم بهذه الکیفیه للامتحان. وکثیر من أعمال علی (علیه السلام) کانت قضیه فی واقعه، کما ذکرها الفقهاء والله العالم.

ثم إن ذریه المجاهدین وکذلک المجاهد فی حال سفره أو مرضه، یدار علیهما من بیت المال حسب التعاقد مع الحاکم إن کان تعاقد، وإلاّ فکل حسب حاجته مما یدرجه فی الفقراء أو نحوهم.

۱- انظر: الغارات للثقفی ص۳۴ ط الأضواء بیروت

مسأله ۱۷۱ حق الأع ا رب من الغنيمه

(مسأله ۱۷۱): ذکر غیر واحد من الفقهاء أنه لیس للأعراب شیء من الغنیمه، وإن قاتلوا مع المهاجرین، بل یرضخ لهم.

قال فی الشرائع: ونعنی بهم من أظهر الإسلام ولم یصفه، وصولح علی إعفائه من المهاجره بترک النصیب. ونسب هذا القول الجواهر إلی المبسوط والنهایه والنافع والمختلف والدروس والمسالک، بل فی المسالک أنه المشهور، وفی الریاض لم ینقل فیه خلاف إلّا عن الحلی فی السرائر، انتهی.

وفی المسأله أقوال:

الأول: ما تقدم.

والثانی: ما ذکره الحلی من المساواه لسائر الناس.

والثالث: إن المراد بالأعراب الکفار الذین یحاربون أعداء الإسلام وهم فی صفوف المسلمین.

الرابع: إن ذلک خاص بوقت وجوب الهجره، حیث یصالحهم الإمام إذا رأی ذلک صلاحاً بأن لایهاجروا ولا جهاد علیهم، وإذا أستعین بهم فی الجهاد کان لهم الرضخ.

والظاهر عندی هو القول الأخیر، لأنه المستفاد من الروایات المخصصه لعمومات أدله الهجره وأدله الجهاد وأدله قسمه الغنائم، ولو شک فی شمول الروایات الخاصه لأکثر مما ذکرناه فاللازم التمسک بالعمومات والمطلقات.

ففی روایه حماد بن عیسی، عن بعض أصحابه، عن أبی الحسن (علیه السلام): «ولیس للأعراب من الغنیمه شیء وإن قاتلوا مع الإمام، لأن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) صالح الأعراب أن یدعهم فی دیارهم، ولایهاجروا علی أنه إن دهم رسول الله (صلی الله علیه وآله) من عدوه دهم أن یستفزهم فیقاتل بهم، ولیس لهم فی الغنیمه نصیب، وسنته جاریه فیهم وفی غیرهم»((۱)).

وفی حدیث عبد الکریم بن عتبه، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، فی حدیث طویل أنه قال لعمر وبن عبید: «أرأیت إن هم أبوا الجزیه فقاتلتهم فظهرت علیهم، کیف

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۸۵ الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو ح۲

تصنع بالغنيمه»، قال: أخرج الخمس وأقسم أربعه أخماس بين من قاتل عليه، إلى أن قال (عليه السلام): «أرأيت الأربعه الأخماس تقسمها بين جميع من قاتل عليها»، قال: نعم، قال: «فقد خالفت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى سيرته بين فقهاء أهل المدينه ومشيختهم، فاسألهم فإنهم لا يختلفون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى سيرته، بينى وبينك فقهاء أهل المدينه ومشيختهم، فإنهم لا يختلفون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) صالح الأعراب على أن يدعهم فى ديارهم ولا يهاجروا على إن دهمهم من عدوهم دهم أن يستفزهم فيقاتل بهم وليس لهم فى القسمه نصيب، وأنت تقول بين جميعهم، فقد خالفت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى كل ما قلت فى سيرته فى المشركين»((١)).

وفى خبر هشام بن سالم، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن الأعراب عليهم جهاد، قال: «لا، إلّا أن يخاف على الإسلام فيستعان بهم»، قلت: فلهم من الجزيه شىء، قال: «لا»((٢)).

وعن الصادق (عليه السلام)، أنه سئل عن الأعراب هل عليهم جهاد، قال: «لا، إلّا أن ينزل بالإسلام أمر وأعوذ بالله يحتاج فيه إليهم»، وقال: «وليس لهم من الفىء شىء ما لم يجاهدوا»((٣)).

والخبران الأخيران لا دلاله فيهما إطلاقاً، حيث إن ظاهرهما أن الفىء بمقابل الجهاد، وحيث لا جهاد عليهم لا فىء لهم.

والخبران الأولان ظاهرهما أن الحكم كانت مصالحه بين الرسول (صلى الله عليه وآله) وبين الأعراب، لا أن الأعراب حالهم هكذا دائماً، نعم إذا صولحوا من قبل الإمام أو نائبه كان الحكم كذلك، ومعنى كون ذلك سنه جاريه أنه كلما تحقق المضوع تحقق الحكم، وإنكار الإمام فى خبر عبد الكريم كان لأجل إطلاق كلام عمرو.

وما استظهرناه قد يستشكل فيه بعدم الظهور. وإن صح

١- الوسائل: ج١١ ص٨۶ الباب ۴١ من أبواب جهاد العدو ح٣

٢- الوسائل: ج١١ ص٨۶ الباب ۴١ من أبواب جهاد العدو ح٣

٣- الوسائل: ج١١ ص٨۶ الباب ۴١ من أبواب جهاد العدو ح۴

هذا فلا إشكال فی أن الروایتین لیستا ظاهرتین فی إطلاق الحکم، کما حکی عن المشهور، فیکون الأمر مجملا بالنسبه إلی أزید من صوره المصالحه وصوره وجوب الهجره، فاللازم فیه الرجوع إلی إطلاقات الأدله.

ومما تقدم تعرف الإشکال فی کثیر من الکلمات التی ذکرها الجواهر وغیره، ومنها ما مال إلیه الجواهر من أنه قد یقال إن المراد من الأعراب الذین لم یعضوا علی الإسلام بضرس قاطع، إلی آخره، فإنه تقیید للإطلاق من غیر دلیل. والله العالم.

ص:۱۵

مسأله ۱۷۲ بقاء الأح ا رر على حريتهم بعد القسمه

(مسأله ۱۷۲): لو أن أهل الحرب أخذوا أموال المسليمن وأحرارهم، فلا إشكال ولا خلاف فی أن الأحرار يبقون على حريتهم، فإذا تمكن المسلمون من إرجاعهم كانوا أحراراً كما كانوا، وإذا اشتراهم مسلم لم يملكهم، سواء علم بذلک أم لا.

كما أن كل ملكيه للأحرار ليست نافذه، سواء كانت الملكيه بالاشتراء أو الصلح أو الهبه أو الإرث من الكافر أو سائر أقسام المالک، كما أن ما هو من شؤون الملک كالرهن وغيره لا يقع عليهم.

كل ذلک للأدله الأوليه، والإجماع، وبعض النصوص الخاصه:

قال هشام بن سالم: سئل الصادق (عليه السلام) رجل عن الترک يغيرون على المسلمين فيأخذون أولادهم فيسرقون منهم أيرد عليهم، قال: «نعم، والمسلم أخو المسلم أحق بماله أين وجده»((۱)).

والمراد بالمال الأعم من المال الشرعی كما يقال هذا الولد مال من، فلا يستشكل بأن العله فی الروايه لا تلائم صدرها.

وفی روايه عنه (عليه السلام)، فی السبی يأخذ العدو من المسلمين فی القتال من أولاد المسلمين أو من مماليكهم فيحوزونه ثم إن المسلمين بعد قاتلوهم فظفروا بهم وسبوهم وأخذوا منهم ما أخذوا من مماليک المسلمين وأولادهم الذين كانوا أخذوهم من المسلمين، كيف يصنع بما أخذوه من أولاد المسلمين ومماليكهم، فقال: «أما أولاد المسلمين فلا يقامون فی سهام المسلمين، ولكن يردون إلى أبيهم وأخيهم أو إلى وليهم بشهود، وأما المماليک فإنهم يقامون فی سهام المسلمين فيباعون ويعطى مواليهم قيمه أثمانهم من بيت مال المسلمين»((۲)).

ثم الظاهر أن الحكم كذلک وإن طال الزمن، كما لو أسر الكفار جد هذا المسلم واستعبدوه، فإن أحفاده يبقون أحراراً كما كانوا، للأصل وإطلاق الأدله.

ولو أسر الكفار المرأه المسلمه الحره ونكحوها، فالظاهر أن أولادها

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۷۴ الباب ۳۵ من أبواب جهاد العدو ح۳

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۷۴ الباب ۳۵ من أبواب جهاد العدو ح۱

شرعيون، لقاعده «لكل قوم نكاح»[(۱)]. لكن هى لا- تكون زوجه للكافر، فإذا تمكنت من الفرار كانت زوجه لزوجها السابق، كما يحق لها أن تتزوج إن كانت بدون زوج، كل ذلك للأدله الأوليه من غير دليل وارد على ذلك.

۱- الوسائل: ج ۱۱ ص ۶۰ الباب ۳۶ من أبواب جهاد العدو ح ۲

مسأله ۱۷۳ تقسیم غنائم المسلمین المستولی علیها الکفار

(مسأله ۱۷۳): أموال المسلمین ومممالیکهم التی استولی علیها الکفار إن أخذها المسلمون منهم بالاغتنام، فهل هی کسائر الغنائم تقسم بین المسلمین، أو هی لأصحابها مطلقاً، أو لأصحابها قبل القسمه دون ما بعد القسمه، أو هی لأصحابها قبل الحیازه دون بعد الحیازه؟

ذهب إلی الأول الشیخ فی النهایه، وعن القاضی نفی البأس عنه.

وإلی الثالث عامه العلماء، کما عن المنتهی والتذکره.

وإلی الرابع بعض العامه.

أما الاحتمال الثانی فلم أجد به قولاً وإن احتمل احتمالاً، لأن «الناس مسلطون علی أموالهم»((۱))، وأن الید العادیه أو شبه العادیه لا توجب الملک، وإطلاق ما تقدم من «إن المسلم أحق بماله أینما وجده»((۲)). وخبر الدعائم، عن أبی عبد الله (علیه السلام) أنه قال: «ما أخذ المشرکون من أموال المسلمین ثم ظهر علیهم وأخذ من أیدیهم فأهله أحق به، ولا یخرج مال المسلم من یدیه إلّا ما تطیب به نفسه»((۳)).

لکن کل ذلک لا یقاوم النص والفتوی.

وکیف کان، فقد استدل للقول الأول: بإطلاق خبر هشام المتقدم فی المسأله السابقه، حیث قال: «وأما الممالیک فإنهم یقامون فی سهام المسلمین فیباعون ویعطی موالیهم قیمه أثمانهم من بیت مال المسلمین»((۴)).

وفیه: إن ما سیأتی من دلیل القول بالفرق بین ما قبل القسمه وما بعد القسمه أخص مطلقاً منه، فاللازم تقیده به، أما ما ذکره الجواهر من معارضته بقوله (علیه السلام) فی الخبر: «إن المسلم أحق بماله أینما وجده»، فلا یخفی ما فیه، إن الجمع العرفی بینهما یقتضی تخصیص أحق بماله بالأولاد فتأمل، کما أن المستفاد عرفاً عدم الفرق بین الأموال والممالیک.

واستدل للقول الثالث: بخبر جمیل، عن الصادق (علیه السلام)، فی رجل کان به عبد فأدخل دار الشرک فأخذ سبیاً إلی دار الإسلام، فقال:

۱- بحار الأنوار: ج۲ ص۲۷۲

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۷۴ الباب ۳۵ من أبواب جهاد العدو ح۳

۳- الدعائم: ج۱ ص۳۸۳ ح۸

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۷۴ الباب ۳۵ من أبواب جهاد العدو ح۱

«إن وقع عليه قبل القسمه فهو له، وإن جرت عليه القسمه فهو أحق بالثمن»((۱)).

وخبر طربال، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: سئل عن رجل كان له جاريه فأغار عليه المشركون فأخذوها منه، ثم إن المسلمين بعدُ غزوهم فأخذوها فيما غنموا منهم، فقال: «إن كانت فى الغنائم وأقام البينه أن المشركين أغاروا عليهم فأخذوها منه ردت عليه، وإن كانت قد اشتربت وخرجت من المغنم ردت رقبتها وأعطى الذى اشتراها الثمن من المغنم من جميعه»، قيل له: فإن لم يصبها حتى تفرق الناس وقسموا جميع الغنائم فأصابها بعد، قال: «يأخذها من الذى فى يده إذا أقام البينه، ويرجع الذى هى فى يده إذا أقام البينه إلى أمير الجيش بالثمن»((۲)).

والظاهر أن المراد بقوله: «وإن كانت قد اشتريت» الاشتراء قبل التقسيم، بسبب رضخ أو نحو ذلك.

وخبر الجعفريات، بسند الأئمه (عليهم السلام)، عن على (عليه السلام) قال: «إذا سبيت دابه الرجل من المسلمين أو شيء من ماله ثم ظفر به المسلمون بعدُ، فهو أحق به ما لم يبع ويقسم، فإن هو أدركها بعد ما ابتيع ويقسم فهو أحق بالثمن»((۳)).

واستدل للرابع، وإن لم يوجد به قول: بصحيح الحلبى، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل لقيه العدو وأصاب منه مالاً ـ أو متاعاً، ثم إن المسلمين أصابوا ذلك، كيف يصنع بمتاع الرجل، فقال: «إذا كانوا أصابوه قبل أن يحوزوا متاع الرجل رد عليه، وإن كانوا أصابوه بعد ما حازوه فهو فيء للمسلمين فهو أحق بالشفعه»((۴)).

والجمع بينهما وبين ما تقدم من التفصيل بين القسمه وغيرها، يقتضى حمل الصحيحه على كل ذلك، لأن الحيازه مجمله، فاللازم حملها على المبين.

ومما تقدم

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۷۴ الباب ۳۵ من أبواب جهاد العدو ح۴

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۷۵ الباب ۳۵ من أبواب جهاد العدو ح۵

۳- المستدرک: ج۲ ص۲۵۹ الباب ۳۳ من أبواب جهاد العدو ح۱

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۷۴ الباب ۳۵ من أبواب جهاد العدو ح۲

يظهر ما عن الإسكافى من إطلاق القول بأن المماليك للمقاتله.

وما عن الحلبى من إطلاق القول بأن الأموال للمقاتله.

ثم إنه إذا وجد صاحب المال ماله بعد القسمه، وأقام البينه على أنه له، ففيه قولان:

الأول: ما عن النهايه من أنه للمقاتله، كما سبق، ولأربابه القيمه من بيت المال، وكأنه لخبر جميل المتقدم.

والثانى: ما ذهب إليه المشهور من أن مالكه يأخذه والغانم يأخذ قيمته من الإمام، لخبر طوبال المتقدم المنجبر سنده بالشهره.

ص:٢٠

مسأله ۱۷۴ أخذ المالک ماله من الغنیمه

(مسأله ۱۷۴): فیها فروع:

(الأول): المالک الذی لم یجد بینه، هل یحق له أن یأخذ ماله من الغانم بالقهر أو خیفه أو نحوهما، قیل: نعم، لأنه ماله والبینه طریق، ولا دلیل علی خروجه عن کونه ماله بالقسمه. وقیل: لا، لأن ظاهر النص المتقدم لزوم إقامه البینه. والأول أقرب.

(الثانی): لو لم یقسم جمیع المال بل بعضه، فإن کان مال المالک فیه کان من مصادیق بعد القسمه، وإن کان مال المالک فی غیر المقسوم کان من مصادیق عدم القمسه، فإن الانصراف إلی القسمه الکامله انصراف بدوی کما لا یخفی.

(الثالث): لو أخذ مال المسلم المنهوب من الکافر، سرقهً أو شراءً أو هبهً أو بسائر أنحاء الملک، جاز أخذ المالک له بکل وسیله، کما أن المستولی علیه إذ عرف أنه للمالک وجب أن یرده علیه لقاعده الملک، ولا مخصص لها إلاّ فی باب الغنیمه، والمناط غیر المعلوم، فلا یقاس ما نحن فیه بباب الغنیمه.

(الرابع): لو علم أمیر الجیش قبل القسمه بأن الغنیمه للمسلم، لم یجز له أن یقسمه، ووجب علیه رده، لقاعده «الملک للمالک»، والدلیل إنما دل علی أن القسمه تذهب ببعض الحق، فمقتضی القاعده الرجوع فیما قبل القسمه إلی الأدله الأولیه.

(الخامس): لو أسلم المشرک الذی بیده مال المسلم، مما حصله هو أو غیره من المسلم بغیر طریق مشروع، کما لو غصبه هو أو غصبه من باعه المال، فهل یجب علیه رده إلی المالک، قیل: نعم، لقاعده الملک، وقیل: لا، لأن «الإسلام یجب ما قبله»([1])، ولأن الرسول (صلی الله علیه وآله) لم یجعل ضمان الدماء والأموال التی نهبوها أو أتلفوها علی الکفار بعد أن أسلموا، والثانی أقرب فی النظر، وإن کان أبعد عن الاحتیاط.

(السادس): لو غنم المسلمون ما علیه أثر الإسلام لم یکن للأثر أثر، بل یقسم

۱- بحار الأنوار: ج۴۰ ص۲۳۰

كسائر الغنائم، ولو علم المسلمون أنه سرقه من مسلم مجهول فهل يعامل معه معامله الغنائم لأنه منها، أو مجهول المالك لمعلوميه كونه للمسلم المخرج له عن الغنيمه، احتمالان، والثانى أقرب.

(السابع): لا ـ عبره بالكتابه على المال المغنوم باسم إنسان مسلم أو معاهد، إذ لا اعتبار بالكتابه مطلقاً، كما قرر فى محله إلّا إذا علمنا بصحه الكتابه.

(الثامن): لو أقر العبد بأنه عبد لمسلم وصدقه المسلم، فالظاهر أنه لا يصدق فى الباب، لأنه من الإقرار فى حق الغانمين، فليس حاله حال ما إذا أقر إنسان بأنه عبد لغيره حيث يقبل إقراره بمقتضى «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز».

ومثل ذلك ما لو أقرت المرأه الكتابيه أنها زوجه لمسلم أو لمعاهد.

(التاسع): لا فرق فيما تقدم فى المسأله السابقه بين كون المال لمسلم أو لمعاهد، لأن المعيار احترام المال، وهو حاصل فيهما كما لا يخفى.

(العاشر): لو كان المال المغنوم فى إيجار المسلم، أو فى رهن المسلم أو ما أشبه، كان حاله حال الملك، لعدم الفرق بين البابين من جهه ما نحن فيه، فيشمله إطلاق دليل «حق المسلم»([1]).

(الحادى عشر): لو أبق العبد المسلم إلى دار الكفر، فأخذوه لم يملكوه، بل يبقى فى ملك مالكه، ولو أبق العبد الكافر من دار الكفر إلى دار الإسلام فأخذوه ملكوه، لعدم حرمه مال الكافر.

١- العوالى: ج١ ص٣١٥ ح٣٦

مسأله ۱۷۵ الجزيه

(مسأله ۱۷۵): الجزيه، فعله من جزى يجزى، يقال جزيت دينى إذا قضيته، فكأن المعطى لها يقضى ما عليه.

وهى مال تأخذه الدوله الإسلاميه من أهل الكتاب فى مقابل حمايته لهم فى دار الإسلام وعدم قتالهم، وقد قررها الإسلام عليهم كما قرر الخمس والزكاه على المسلمين.

وقد ذكرنا فى شرح العروه أنهم لا تؤخذ منهم الزكاه والخمس وإن كانا واجبين عليهم، بمقتضى مخاطبه الكفار بالفروع كخطابهم بالأصول، وإنما لا يؤخذان منهم لأن مقتضى إقرارهم على دينهم ذلك، كما لا يؤمرون بالصلاه والصيام والحج وسائر أحكام الإسلام إلاّ ما دل الدليل الخاص عليه.

وكيف كان، فلا إشكال ولا خلاف نصاً وإجماعاً على أنها تؤخذ من أهل الكتاب، وهم إليهود والنصارى والمجوس، وكونهم أهل الكتاب بمعنى أن لهم فى الأصل كتاباً سماوياً وإن حرف الكتاب أو رفع.

والمجوس من أهل الكتاب، لتواتر النصوص بذلك، والكتاب الذى فى يدهم الآن المسمى ب_ (أوستا) الظاهر أنه ليس الكتاب السماوى المنزل عليهم، ولعله من بعض ذلك الكتاب، إذ فيه بعض أثاره العلم.

أما غير الطوائف الثلاثه، وإن ادعوا لهم كتاباً كالبوذيين والكونفوشيوسيين وأضرابهم، فلم يعتبرهم الإسلام أهل الكتاب.

فعن أبى يحيى الواسطى، عن بعض أصحابنا، سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن المجوس أكان لهم نبى، فقال (عليه السلام): «نعم، أما بلغك كتاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى أهل مكه: أسلموا وإلاّ نابذتكم بحرب، فكتبوا إلى النبى (صلى الله عليه وآله) أن خذ عنا الجزيه ودعنا على عباده الأوثان، فكتب إليهم النبى (صلى الله عليه وآله): إنى لست آخذ الجزيه إلاّ من أهل الكتاب، فكتبوا إليه _ يريدون بذلك تكذيبه _ زعمت أنك لا تأخذ الجزيه إلاّ من أهل الكتاب ثم أخذت الجزيه من مجوس هجر، فكتب إليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن المجوس كان لهم نبى

فقتلوه، وکتاب أحرقوه، أتأهم نبیهم بکتابهم فی اثنی عشر ألف جلد ثور»((۱)).

أقول: حیث إن الحروف فی الزمن القدیم کانت أشکالاً کباراً، کما لا یخفی ذلک علی المطلع علی التاریخ، فالظاهر أن کل جلد ثور لم یکن یشتمل علی أکثر من رُبع أو خُمس صفحه من صفحاتنا المتعارفه، فمجموع الکتاب لا یعدو کتاب العهدین، إذ المراد الجلد المکتوب، وإن کان المراد الجلد المملو بالعظام والخزف والقصب الذی فیه الکتاب فالمکتوب یکون أقل. إذ العاده فی الزمان القدیم کتابه الکتاب فی هذه الأشیاء.

وقد أبقی بعض الأدیان الصینیه الکتاب القصبی، فیملأ الکتاب غرفه کامله، بینما لا یعدو اثنی عشر صفحه، انظر کتاب (سرگذشت دین های بزرگ) وغیره.

وفی خبر آخر، عن الواسطی قال: سئل أبو عبد الله (علیه السلام) عن المجوس، فقال: «کان لهم نبی قتلوه، وکتاب أحرقوه، أتأهم نبیهم بکتاب فی اثنی عشر ألف جلد ثور کان یقال له جاماسب»((۲)).

وعن الصدوق، قال: المجوس تؤخذ منهم الجزیه، لأن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) قال: «سنوا بهم سنه أهل الکتاب، وکان لهم نبی اسمه (داماسب) قتلوه، وکتاب یقال له (جاماسب) کان یقع فی اثنی عشر ألف جلد ثور فحرقوه»((۳)).

وعن الأصبغ بن نباته، إن علیاً (علیه السلام) قال علی المنبر: «سلونی قبل أن تفقدونی» فقام إلیه الأشعث فقال: یا أمیر المؤمنین، کیف یؤخذ الجزیه من المجوس، ولم ینزل علیهم کتاب ولم یبعث إلیهم نبی، فقال: «بلی یا أشعث، قد أنزل الله علیهم کتاباً وبعث إلیهم نبیاً»((۴)).

وعن المقنعه، عن أمیر المؤمنین (علیه السلام) أنه قال: «المجوس إنما ألحقوا بالیهود والنصاری فی الجزیه والدیات

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۹۶ الباب ۴۹ من أبواب جهاد العدو ح۱
۲- الوسائل: ج۱۱ ص۹۶ الباب ۴۹ من أبواب جهاد العدو ح۳
۳- الوسائل: ج۱۱ ص۹۷ الباب ۴۹ من أبواب جهاد العدو ح۵
۴- الوسائل: ج۱۱ ص۹۷ الباب ۴۹ من أبواب جهاد العدو ح۷

لأنه قد كان لهم فی ما مضی کتاب»((۱)).

وعن علی بن موسی الرضا (علیه السلام)، عن أبیه، عن آبائه، عن علی بن الحسین (علیهم السلام): «إن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) قال: سنوا بهم سنه أهل الکتاب، یعنی المجوس»((۲)).

إلی غیرها من الروایات الموجوده فی کتاب الوسائل والمستدرک، فی کتاب الجهاد والنکاح والوصایا.

وفی الجواهر: عن الشافعی بإسناده، إن فروه بن نوفل الأسمعی قال: علی ما تؤخذ من المجوس ولیسوا بأهل کتاب، فقام إلیه المستور فأخذ بتلبیبه فقال: عدو الله أتطعن علی أبی بکر وعمر وعلی أمیر المؤمنین (علیه السلام) وقد أخذوا منهم الجزیه، فذهب به إلی القصر، فخرج علی (علیه السلام) فجلس فی ظل القصر فقال: «أنا أعلم الناس بالمجوس، کان لهم علم یعلمونه وکتاب یدرسونه، وأن ملکهم سکر فوقع علی بنته أو أخته فاطلع علیه بعض أهل مملکته، فلما أصحی جاؤوا یقیمون علیه الحد، فامتنع منهم ودعی أهل مملکته وقال: تعلمون دیناً خیراً من دین أبیکم آدم (علیه السلام) وقد ذکر أنه أنکح بنیه بناته وأنا علی دین آدم»، قال: «فتابعه قوم وقاتلوا الذین یخالفونه حتی قتلوهم فأصبحوا وقد أسری بکتابهم ورفع من بین أظهرهم وذهب العلم الذی فی صدورهم، فهم أهل کتاب، قد أخذ رسول الله (صلی الله علیه وآله) وأبو بکر _ وأراه قال: وعمر _ منهم الجزیه»((۳)).

الظاهر أنه لا منافاه بین قوله (علیه السلام): «أحرقوه» وبین قوله «رفع»، إذ الإحراق نوع من الرفع.

ثم لا یخفی أن حکم الإسلام بالجزیه علی أهل الکتاب وتخصیصهم بأحکام خاصه، أکثر واقعیه من حکم الدوله المتحضره بالقومیات والإقلیمیات والعنصریات واللونیات، لأنها فروق خیالیه ومع ذلک إنهم یفرقون بسببها فی ألوف القوانین، والفرق الإسلامی فرق واقعی، لأن الإسلام وضع دینه علی أساس العقیده، وقد قام بذلک البرهان والحجه، بخلاف القوانین العصریه، فلا حق

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۹۸ الباب ۹ من أبواب جهاد العدو ح۸

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۹۸ الباب ۹ من أبواب جهاد العدو ح۹

۳- الجواهر: ج۲۱ ص۲۲۹

لاحد أن يستشكل بأن الإسلام فرق بين الناس: المسلم وأهل الكتاب والمشرك، والقوانين العصريه لا تفرق، فأيهما خير، كما ذكره جورج وغيره.

فإن الإشكال أولاً: منقوض بتفريق أهل العصر أيضاً بين الناس.

وثانياً: محلول بأن تفريق الإسلام واقعى، وتفريق الحضاره الحديثه مبتدع، لا أساس له من الحجه والبرهان.

ثم إن بعض الفقهاء عبروا بأن لهم شبه الكتاب، ولعل ذلك لأجل أن ما فى أيديهم الآن ليس كتاباً، وإنما شبه الكتاب، لما ورد من أن كتابهم أحرق ورفع، بخلاف اليهود والنصارى فكتابهم هو الكتاب الأول لكنه محرف.

ص:۲۶

مسأله ۱۷۶ الصابئه

(مسأله ۱۷۶): الصابئه مع ورود ذكرهم فى القرآن الحكيم، وكونهم عاشروا المسلمين من الصدر الأول إلى اليوم، دينهم مجهول، وقد قال بعض إنهم قسم من إليهود، وقال آخرون إنهم من النصارى، وقال ثالث إنهم من المجوس، وقال رابع إنهم مشركون.

وعن ابن زهره والمفيد الإجماع على عدم كونهم أهل الكتاب، قال فى الجواهر: لكن الموجود فى زماننا منهم فى دار الإسلام يعاملون معامله أهل الكتاب، وإن كان هو من حكام الجور فلا يعتمد عليه فى كشف الأمر الشرعى، انتهى.

لكن عن ابن الجنيد التصريح بأخذ الجزيه منهم والإقرار على دينهم.

وبالجمله فحالهم مشتبه، وإنى مؤلف الكتاب قد ناقشت مع جمله منهم وأسلم جماعه منهم على يدى، ولم أعلم عن دينهم أنهم أهل الكتب الثلاثه، بل خلاف ذلك، وقد ألفت فيهم كتاب (الصابئه فى عقيدتهم وشريعتهم)، والسر فى هذه الجهاله بحالهم أن عوامهم لا ـ يعلمون من دينهم إلاّ ـ جمله من الأساطير التى لا يعرف الإنسان منها دينهم الواقعى، وكتبهم غير مطبوعه ولا مترجمه، بل وأنهم يخفونها أشد الإخفاء، وإن كان فى متحف بغداد يوجد بعض كتبهم.

والظاهر أنهم فى الأصل كانوا أصحاب دين، لكن هل هو دين آدم، أم إبراهيم، أم يحيى، أم موسى، أم عيسى (عليهم السلام) فلا يعرف.

وكيف كان، فالأصل عدم كونهم أهل الكتاب بالمعنى الخاص، إذ كلما شك فى نسبه إنسان إلى دين أو كتاب فالأصل عدمه، كما أنه كلما شك فى نسبه إنسان إلى قبيله أو نحوها فالأصل عدم كونه منهم، وقد أوضحه الفقيه الهمدانى فى المصباح فى المشكوك كونها قرشيه فى مسائل الحيض، فراجع.

أما الأديان الأخر: كالهندوكيه، والكنفوشيوسيه، والبوذيه، فإنها وإن كانت فيها أثاره من علم، ويحتمل أن يكون الذين جاؤوا بها أنبياء من جمله أنبياء الله الذين جهلناهم، وإنما حرف تعاليمها أهلها، لكن كل ذلك لا ينفع فى كونهم أهل الكتاب، يجرى عليهم أحكام أهل الكتاب، فإنه ذكر المشهور بل عن العلامه دعوى الإجماع على أن أحكام الكتابى لا تجرى إلاّ على اليهود والنصارى والمجوس فقط.

مسأله ۱۷۷ المشرکون یخیرون بین الإسلام والقتل

(مسأله ۱۷۷): المشهور بین الفقهاء، بل ادعی الغنیه علیه الإجماع، أن غیر الفرق الثلاثه یخیرون بین الإسلام والقتل.

واستدلوا لذلک بقوله سبحانه: (اقْتُلُوا الْمُشْرِکینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)((۱))، وقوله: (فإذا لَقیتُمُ الَّذینَ کَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ)((۲))، منضماً إلی قوله سبحانه: (قاتِلُوا الَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...) إلی قوله: (مِنَ الَّذینَ أُوتُوا الْکِتابَ حَتَّی یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ)((۳)).

فإن الجمع بین الآیتین یدل علی أن الکتابی یخیر بین الأمور الثلاثه، بینما غیر الکتابی یخیر بین الإسلام والقتل فقط.

کما استدلوا أیضاً بخبر حفص بن غیاث الطویل، عن الصادق (علیه السلام) وفیه: «فسیف علی مشرکی العرب»، إلی قوله: «فهؤلاء لا یقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول فی الإسلام، وأموالهم وذراریهم سبی، علی ما سنّ رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) فإنه سبی وعفا وقبل الفداء» إلی قوله: «والسیف الثالث سیف علی مشرکی العجم» إلی أن قال: «فأما قوله (فإما مناً بعدُ) یعنی بعد السبی منهم، (وإما فداءً) یعنی المفادات بینهم وبین أهل الإسلام، فهؤلاء لن یقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول فی الإسلام((۴)).

لکن لی فی المسأله نظر: أما الإجماع الذی ادعاه الغنیه، ففیه ما لا یخفی من المناقشه کبریً وصغریً، کما ذکرناه غیر مره، وأما الشهره فهی مستنده إلی ما ذکر من الآیات والروایات، وإذا تحقق عدم دلالتهما لم یکن لها کبیر أثر، وأما الآیات والروایات فالإنصاف أنها لا دلاله فیها، فإن جمیعها لدی تدقیق النظر بصدد بیان وجوب مقاتله الکفار حتی یسیطر علیهم المسلمون، أما قتل غیر الکتابی إذا لم یسلم فلا دلاله لها علی ذلک، بل إنها تدل بالعکس من ذلک.

إذ ظاهرها بل صریحها أن الإسلام لو سیطر علیهم

۱- سوره التوبه: الآیه ۵

۲- سوره محمد: الآیه ۴

۳- سوره التوبه: الآیه ۲۹

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۱۷ الباب ۵ من أبواب جهاد العدو ح۲

تركوا وشأنهم ولاـ يقتلون، فإن الآيات فى صدد بيان ضرب أعناقهم حاله الحرب، بقرينه قوله:(حَتَّى إذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ)((١))، وإلا لزم أن يقول حتى يسلموا.

وأما الروايات فقد رأيت أنه (عليه السلام) قال: «فإنه سبى وعفا وقبل الفداء»((٢))، وإذا كان الواجب القتل حتى يسلموا لم يكن معنى للسبى والعفو وقبول الفديه.

وكذلك فى الفقره الثانيه حول مشركى العجم.

وفى المستدرك، عن الحسين بن على (عليهما السلام) قال: «فإذا أمن أحد من المسلمين أحداً من المشركين لم يجب أن تخفر ذمته، ويعرض عليه شرائط الإسلام فإن قبلوا أن يسلموا أو يكونوا ذمه، وإلّا ردوا إلى مأمنهم وقتلوا»((٣)) الحديث. فإن ظاهره قبول الذمه لهم.

وحال سائر الآيات والروايات حال هذه الآيات والروايات، فالفارق بين أهل الكتاب وبين المشركين أن الأولين إذا قبلوا الجزيه تركوا وشأنهم، أما الآخرون فيقاتلون حتى يسيطر الإسلام عليهم، وحينذاك يرى الحاكم رأيه فيهم من القتل أو الفداء أو السبى.

ومن المعلوم أن وضع مقدار من المال عليهم فى مقابل إعفائهم أيضاً قسم من الفداء.

بل لم أجد من الفقهاء قولاًـ صريحاً بوجوب قتل كل غير كتابى، وإنما ظاهر كلمات جمله منهم هو ما استفدناه من الآيات والروايات، وأن غير الكتابى يقاتل فإذا سلط المسلمون عليه يخيروا بين المن والفداء والسبى، وهذا هو الذى عمله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنه لما ظفر بأصحاب بدر وكانوا مشركين لم يقتلهم بل أخذ منهم الفداء وتركهم على شركهم، فلم يجبرهم على الإسلام، وكذلك فعل بأهل مكه، فإنه (صلى الله عليه وآله) قال لهم: «اذهبوا فأنتم الطلقاء». فلم يقتلهم ولم يجبرهم على الإسلام، وكذلك صنع بأهل حنين.

١- سوره محمد: الآيه ٤

٢- الوسائل: ج١١ ص١٧ الباب ٥ من أبواب جهاد العدو ح٢

٣- المستدرك: ج٢ ص٢٦٨ الباب ٦١ نوادر الباب ح ٢٠

إلى غير ذلك مما لا يخفى على من له أقل إلمام بتاريخ الرسول (صلى الله عليه وآله).

والحاصل أن الظاهر من الآيات والروايات وكلمات جماعه من الفقهاء أن الكافر ينقسم إلى الكتابى وغير الكتابى، فالكتابى يخير بين الإسلام والجزيه والقتل، وغير الكتابى يخير بين الإسلام والمقاتله، فإن لم يقبل الإسلام قوتل حتى يسيطر عليه المسلمون، فإذا سيطروا تخيروا بين المنّ والفداء والسبى.

هذا هو المقطوع به من سيره رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل وسيره المسلمين طول التاريخ الإسلامى، فإنه لم يعهد من أى مقاتل من المسلمين أن يقتل جميع الكفار الذين لم يكونوا أهل الكتاب ولم يسلموا، بل مختلف أنواع الكفار كانوا يعيشون فى كنف الحكومات الإسلاميه السنيه والشيعيه بسلام، كما لا يخفى ذلك على من راجع التاريخ.

ثم وهل يمكن إمكاناً ملائماً لمذاق الإسلام أن يقتل الإسلام ملايين الكفار غير أهل الكتاب إذا لم يسلموا، ومن المعلوم أن الكفار لا ـ يسلمون بسهوله إلاّ ـ بعضهم، مثلاً ـ إذا سيطر المسلمون على الهند يقتلون كل من لم يقبل الإسلام وهم عشرات الملايين!، وهذا وإن كان استبعاد محض، لكنه استبعاد ملائم لمذاق الإسلام الذى بعث رحمةً للعالمين.

وكيف كان، ففى ما ذكر من الأدله كفايه.

مسأله ۱۷۸ تبديل الدين

(مسأله ۱۷۸): لتبديل الدين فروع.

الأول: أن يبدل دينه من الإسلام إلى الإسلام، كما لو كان شيعياً فصار سنياً، أو بالعكس، أو حنفياً فصار مالكياً أو بالعكس، أو اثنى عشرياً فصار إسماعيلياً. والظاهر أنه يقبل ويجرى على المبدل دينه حكم المبدل إليه، لشمول إطلاقات الإسلام وأحكام المبدل إليه له.

وقال بعض الفقهاء: لا يقبل من الفاضل إلى المفضول، ويقبل العكس، أما قبول العكس فبما تقدم، وأما عدم القبول فى الشق الأول لأنه يدخل فى منكر الضرورى، فلا يقبل من الاثنى عشرى إذا صار إسماعيلياً مثلاً.

وفيه: إنه قد تحقق فى كتاب الطهاره أن إنكار الضرورى لا يوجب الكفر مطلقاً، بل إذا رجع إلى الشك أو التكذيب فى أحد الأصول، وذلك خارج عما نحن فيه، وتفصيل الكلام فى باب إنكار الضرورى.

الثانى: أن يبدل دينه من الكفر إلى الإسلام، ولا إشكال ولا خلاف فى القبول، بل هو من أوضح ضروريات الدين، ولا فرق فى الكفر أى قسم منه، كما لا فرق فى الإسلام أى طريقه منه.

نعم الفرق المحكوم بكفرهم لابد وأن يقال بالنسبه إلى التبديل إلى أحدهم، إن ذلك يوجب أن يحكم على المبدل بالكفر أيضاً، وجريان أحكام الكفر الجديد عليه بعد أن كان محكوماً بكفر قديم، مثلاً المسيحى الذى يعطى الجزيه إذا صار مسلماً ناصبياً، سقطت الجزيه عنه لكنه حكم بأحكام الناصب.

وربما يحتمل عدم القبول، لأن إسلام الناصب لا يقبل، فالتبديل غير مقبول، وفيه ما لا يخفى.

ومنه يعلم الحال بالنسبه إلى الفرع الأول فيما إذا بدل إسلامه من التسنن إلى النصب مثلاً.

الثالث: أن يبدل دينه من الإسلام إلى الكفر، وهذا محكوم بأحكام المرتد الفطرى والملى، كما ذكر فى محله مفصلا، والظاهر أنه لا يحكم عليه بأحكام الكتابى إذا صار كتابياً، فلا تؤخذ منه الجزيه ولا تنكح إذا كانت امرأه وقلنا بصحه نكاح الكتابيه، وما أشبه ذلك، لأن الشارع قرر عليه أحكاماً خاصه، فلم يقبل منه الكفر الجديد

حتی یحکم بأحکامه، وإذا لم یکن حاکم شرعی مبسوط الید فلم یرتب علیه أحکام المرتد لم تسقط الأحکام عنه، بل لمن یقدر الترتیب أن یرتب تلک الأحکام، أی إبانه الزوجه وقسمه الأموال، فالواجب علی الزوجه أن تمتنع منه وتعتد، ویصح لها أن تنکح زوجاً غیره بعد انقضاء العده، کما أنه یجوز لورثته الاستیلاء علی أمواله إن قدروا بأیه کیفیه کان الاستیلاء.

ثم إن الظاهر أنه إن ولد له مولود فی المستقبل بعد أن کفر، لحق المولود حکم الکفار لا حکم المسلمین ولا حکم المرتدین، فإذا صار مسلم بهائیاً مثلاً أو یهودیاً ثم ولد له مولود، کان محکوماً بحکم الکفر، لشمول أدله الکفر له، فیصبح بالنسبه إلی المولود الکتابی إذا بلغ أن نأخذ منه الجزیه، وأن ننکحها إذا کانت بنتاً وقلنا بصحه نکاح الکتابیه، کما اخترناه فی کتاب النکاح.

الرابع: أن یبدل دینه من الکفر إلی الکفر، وفیه احتمالات:

الأول: عدم القبول مطلقاً، لقوله (علیه السلام): «من بدل دینه فاقتلوه»((۱))، وقوله تعالی:(وَمَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسلام دیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِی الآخرهِ مِنَ الْخاسِرینَ)((۲))، ولانصراف أدله أحکام الکفار عن مثله، قال فی الجواهر: بل الظاهر عدم إلحاق حکم الیهود والنصاری لمن تهود أو تنصر بعد النسخ، بل عن ظاهر التذکره والمنتهی الإجماع علیه.

الثانی: القبول مطلقاً، لأن الکفر کله مله واحده، ولإطلاقات أدله أحکام الکفار فإنها تشمل الکفر الجدید والقدیم.

الثالث: التفصیل بین ما یقر علیه کالثلاثه، وبین ما لا یقر علیه کالشرک، فإنه

۱- دعائم الإسلام: ج۱ ص۳۹۸

۲- سوره آل عمران: الآیه ۸۵

يقبل فی الأول دون الثانی. قال فی الجواهر: حکی المختلف عن ابن الجنید والشیخ فی الخلاف جواز إقرار من بدل دینه بدین یقر أهله علیه کالیهودیه والنصرانیه، بل عن الخلاف الإجماع علی ذلک، بل عن المبسوط نسبته إلی ظاهر المذهب، بل هو اختیاره أیضاً، انتهی.

أقول: وهذا القول أقرب، لإطلاق أدله إقرار الثلاثه علی دینهم، ومن بدل دینه منصرف إلی المسلم الذی یبدل دینه إلی الکفر، وآیه(وَمَنْ یَبْتَغِ...) ظاهرها عدم القبول لا ـ عدم جریان أحکام غیر الإسلام مما أجراها الشارع علی أهل الکتب الثلاثه، ولا انصراف لأدله أحکام أهل الکتاب عن مثله، وعلیه فلا فرق فی ذلک بین أن یکون المبدل أحد الثلاثه إلی أحدها، أو کافراً إلی أحد الثلاثه.

أما لو بدل أحد الثلاثه إلی کفر جدید کالشرک مثلاً، فعدم القبول لأن المشرک لا یقر علی دینه.

وفی المقام فروع کثیره، نکتفی منها بهذا القدر.

ص:٣٣

مسأله ۱۷۹ حال بنی تغلب حال النصاری

(مسأله ۱۷۹): ذکر غیر واحد من الفقهاء أن حال بنی تغلب وهم عرب نصاری حال سائر النصاری فی إقرارهم علی نصرانیتهم وأخذ الجزیه منهم، وذلک لإطلاق الأدله، وعدم وجود دلیل حجه علی التخصیص.

لکن یظهر من جمله من الروایات والتواریخ أنهم یحاربون ولا تؤخذ منهم الجزیه، بسبب أن الرسول (صلی الله علیه وآله) صالحهم علی أن لا ینصّروا أولادهم، فخالفوا الشرط ونصروا أولادهم، فلا ذمه لهم، وعلیه فلا تؤخذ الجزیه منهم، بل حالهم حال سائر من لا کتاب له فی التخییر بین الإسلام والقتل.

فعن علی (علیه السلام) أنه قال: «لئن بقیت لنصاری بنی تغلب لأقتلن المقاتله ولأسبین الذریه، فإنی أنا کتبت الکتاب بین النبی (صلی الله علیه وآله) وبینهم علی أن لا ینصّروا أبناءهم، فلیست لهم ذمه لأنهم قد صغوا أولادهم ونصروهم».

وفی مرسل الصدوق، عن الرضا (علیه السلام): «إن بنی تغلب أنفوا من الجزیه، وسئلوا عمر أن یعفیهم فخشی عمر أن یلحقوا بالروم، فصالحهم علی أن یصرف عنهم ذلک من رؤوسهم وأن یضاعف علیهم الصدقه، فعلیهم ما صالحوا علیه ورضوا به إلی أن یظهر الحق»((۱)).

وعن علی (علیه السلام)، ثم إنه قال: «لئن تفرغت لبنی تغلب لیکون لی فیهم رأی، لأقتلن مقاتلیهم ولأسبین ذراریهم، فقد نقضوا العهد وبرئت منهم الذمه حین نصروا أولادهم».

هذا ما ذکره بعض، لکنک تری أن ظاهر هذه الروایات إقرارهم الآن قبل قیام الحجه (علیه السلام)، والقول بأن حال النائب المبسوط الید حال علی (علیه السلام) إذا تفرغ لهم فاللازم محاربتهم، لا یخفی ما فیه، إذ الظاهر من المرسل أنهم یبقون علی ما هم علیه إلی ظهور دوله المهدی (علیه السلام)، هذا مضافاً إلی ضعف السند وعدم العمل، فإنه لم ینقل العمل بها إلاّ من الإسکافی الذی قال: لو وجد المسلمون قوه واجتمعوا علی القیام بالحق فی بنی تغلب لم یقروا

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۱۱۶ الباب ۶۸ من أبواب جهاد العدو... ح۶

على النصرانيه، كما أن الظاهر أن عمر أيضاً كان يأخذ منهم الجزيه لكن باسم الصدقه، فقد روى الجمهور([1]) أنه دعاهم إلى إعطاء الجزيه، فأبوا وامتنعوا وقالوا: نحن أعراب لا نؤدى الجزيه فخذ منا الصدقه كما تأخذ من المسلمين، فامتنع عمر من ذلك فلحق بعضهم بالروم، فقال له النعمان بن عروه: إن القوم لهم بأس وشده فلا تعن عدوك بهم وخذ منهم الجزيه باسم الصدقه، فنصب عمر فى طلبهم وردهم وضعف عليهم الصدقه وأخذ منهم فى كل خمس من الإبل شاتين، وأخذ مكان العشر الخمس، ومكان نصف العشر العشر، فلما كان زمن ابن عبد العزيز لم يقبل منهم إلاّ الجزيه وقال: لا والله إلاّ الجزيه وإلاّ فقد أذنتكم بحرب([2]).

ثم إنه يظهر من بعض الروايات أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يريد أمرين:

الأول: إخلاء الجزيره العربيه من سائر الأديان غير الإسلام.

الثانى: تبديل دين العرب كلهم إلى الإسلام، كما يظهر من الروايه السابقه فى بنى تغلب، ولعل السر أن يكون هناك مركز قوى مشبع بالعقيده الإسلاميه يتحمل مسؤوليه نشر الإسلام فى العالم، وأن يكون العرب الذين يفهمون الإسلام والقرآن حيث إنهما بلغتهم أمناء على الدين، بالإضافه إلى أنه لا عذر لهم فى عدم قبول الإسلام، وإن كان ربما يوجد لغيرهم بعض الأعذار العرفيه من جهه عدم فهمهم معجزيه القرآن مباشره.

ويؤيد ما استظهرناه ثانياً المروى فى الدعائم، عن على (عليه السلام) أنه قال: «لا تقبل من عربى جزيه وإن لم يسلموا جوهدوا»([3]).

لكن المشهور لم يفتوا بذلك، بل أفتوا بعدم الفرق فى قبول الجزيه بين العربى وغيره، بل فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل عن المنتهى والتذكره والمسالك الإجماع عليه.

قال فى الجواهر: ودعوى بعض أهل الذمه وهم أهل خيبر سقوط الجزيه عنهم بكتاب من النبى (صلى الله عليه وآله) لم يثبت، بل الثابت خلافها، بل عن أبى العباس بن شريح أنهم طولبوا بذلك فأخرجوا كتباً ذكروا أنه خط معاذ كتبه عن

١- انظر كنز العمال: ج٢ ص٣٠٤ الرقم ٦٣٥٧

٢- الدعائم: ج ص ٣٨٠ باب ذكر الصلح والموادعه والجزيه ح٩

٣- الدعائم: ج ص ٣٨٠ باب ذكر الصلح والموادعه والجزيه ح٩

رسول الله (صلى الله عليه وآله) وفيه شهاده سعد ومعاويه، وكان تاريخه بعد موت معاذ وقبل إسلام معاويه، فعلم بطلانه، انتهى.

ثم إنه كان من سوء تصرف بنى أميه الذى سبب تأخر الإسلام إلى هذا اليوم، أنهم قرروا أخذ الجزيه عن كل من أسلم، كما كانوا يأخذون الجزيه عنه قبل إسلامه، وهذا ما أوجب عدم تقبل الناس الإسلام، وكانوا يقولون لو لم يأخذ منا الجزيه لأسلمنا، لكن بنى أميه تطلباً للمال كانوا لا يقبلون سقوطها عن من أسلم، حتى إذا جاء دور عمر بن عبد العزيز أسقط ذلك، وكتب إلى عماله:

(بسم الله الرحمن الرحيم، إن الله بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً، فإذا أتاك كتابى فأسقط الجزيه عمن أسلم)، ولما علم الناس فرحوا فرحاً كبيراً، وأسلم جماهير كثيره، فلما مات عمر ورجع الأمر إلى سائر بنى أميه قرروا الجزيه عن جديد، وسبب ذلك رجوع كثيرين منهم إلى الكفر، كما تجد ذلك فى التاريخ.

ولا يخفى أن أعمال عمر بن عبد العزيز كانت سياسه، فإنه أدرك سقوط دوله بنى أميه لكثره ما ظلموا الناس، فأراد إنقاذها بهذه الأسباب، لكن الأمر جاء فى غير أوانه والداء قد استفحل، ولو فرضت أن استصلاحاته كانت حقيقه وذلك ما لا يؤيده التاريخ، إذ دل على أنه كان قبل الخلافه ماجناً مسرفاً فلما انتقلت الخلافه إليه اتخذ هذه الخطه، فلا يخفى أن ذلك لم يكن مستوعباً، وإنما كانت جزئيه أولاً، وكل ذلك لم يكن فى مقابل ارتكابه أمر الخلافه التى هى من حق أهل البيت (عليهم السلام) فهو مثل أن يغصب أحد دارك ثم يرمم جانباً منها، والكلام فى ذلك طويل يطلب من مظانه.

ص:۳۶

مسأله ۱۸۰ لو ادعى أهل الحرب أنهم من أهل الكتاب

(مسأله ۱۸۰): لو ادعى أهل الحرب أنهم أهل الكتاب، فإن أرادوا غير الكتب الثلاثه لم يقبل منهم، وإن علمنا بصحه مقالتهم، لأن الظاهر من النص والفتوى بل ادعى عليه العلامه الإجماع أن الجزيه لا تقبل إلاّ من الثلاثه، وذلك كاف فى انصراف إطلاقات أهل الكتاب إليهم.

كما أنه إذا كانوا أهل الكتب الثلاثه قبل منهم، وإن حرفوا أزيد من التحريف فى زمان الرسول (صلى الله عليه وآله)، واحتمال عدم القبول منهم إذا أكثروا التحريف منظور فيه، وإن كان يستدل له بأن الأدله منصرفه إلى أهل الكتاب بقدر تحريفهم فى زمان الرسول (صلى الله عليه وآله) أو كون ذلك هو القدر المتيقن.

ولو شككنا فى صدق كونهم من أهل الكتاب أو سائر الكفار، فالمشهور بل فى الجواهر لا أجد فيه خلافاً أنه يقبل منهم، وذلك لبناء العقلاء على معامله كل إنسان فى دينه حسب إقراره ما لم يثبت خلافه، ولم يظهر من الشارع اختراع طريقه جديده لذلك، كما يتعامل العقلاء مع كل إنسان حسب دعواه بأنه من قبيله كذا أو من بلد كذا، وليس ذلك لاطمئنان الشخص كما ربما قيل، إذ الأغلب عدم الاطمئنان إلاّ نوعياً لا شخصياً.

قالوا: ولقاعده إقرار العقلاء((۱))، ولأن العقيده لا تعرف إلاّ من قبل صاحبها، ولإشعار أمر النبى (صلى الله عليه وآله) أمراء السرايا بقبول الجزيه ممن بذلها، ولأنه لا بينه عادله منهم، فليس فى المقام إلاّ دعواهم.

ولا يخفى الإشكال فى كل ذلك، بل المستند هو بناء العقلاء من غير إنكار من الشرع.

ومنه يعرف أن الحال كذلك فى ما لو أقر بأنه ليس من أهل الكتاب، لوحده الدليل.

ولو علمنا خلاف مقاله عملنا حسب علمنا، لأن العلم لا يدع مجالاً لقوله، ولا فرق فى العلم بين الوجدانى وبين التنزيلى، كشهاده البينه العادله.

ولو قال بعضهم أنا كتابى، وقال البعض الآخر أنا غير كتابى، عومل كل حسب دعواه.

ولو كان شعارهم مخالفاً لدعواهم، كما لو قالوا إنهم أهل الكتاب، لكن لا

۱- الوسائل: ج۱۶ ۵۶۸ الباب ۳ من أبواب الأقدار ح۲

كنسيه لهم، أو قالوا إنهم غير أهل الكتاب لكن فى بيوتهم الأقانيم وعندهم الكنائس يرتادونها، عمل بالأقوى فى نظر العرف.

ولو شك ولم يكن مرجح فى طرف، فهل يعاملون معامله الكفار، لأصاله عدم الكتابيه، أو معامله أهل الكتاب لأن كل مولود يولد على فطره الإيمان، أو يقرع، أو يحتاط، لى احتمالات.

ولو ضربنا الجزيه عليهم ثم تبين أنهم كفار، لم تؤخذ منهم، ولو أخذت ردت إليهم، والجهال الذين لا يعرفون أنهم أهل الكتاب أم لا، يعمل حسب حالتهم السابقه أو الطابع العام لهم، وإن فقدا كانوا كالمشكوك.

وهنا فروع كثيره نكتفى منها بهذا القدر.

ص:٣٨

مسأله ۱۸۱ لا تؤخذ الجزیه من ثلاث

(مسأله ۱۸۱): لاـ تؤخـذ الجزیه من ثلاـث طوائف، النسـاء والمجـانین والصبیـان، بلا إشـکال ولا خلاف، بل عن الغنیه والمنتهی والتذکره الإجماع علیه.

ویدل علیه الأصل بعد عدم شمول الآیه لهم، لأن موضوعها من یقاتل، والطوائف الثلاثه لا یقاتلون، نعم إذا قاتلوا کانوا مشمولین للآیه.

کما یـدل علی العـدم جمله من الأخبار خصوصاً أو عموماً، منها: خبر جعفر الـذی رواه المشایـخ الثلاثه، ویکفی ذلک فی جبره، بل لا نسـتبعد أن ما فی الکافی والفقیه یمکن الاعتماد علیه مطلقاً إلّا إذا علمنا عـدم الصـحه، وذلک لضـمان الکلینی والصـدوق بنقل ما هو حجه بینهما وبین الله، فعدم صحه السند غیر ضار بعد کشف الضمان من اطلاعهما علی ما یوجب الحجیه:

سئل أبو عبـد الله (علیه السـلام) عن النساء کیف سـقطت الجزیه عنهن ودفعت عنهن، فقال: «لأن رسول الله (صـلی الله علیه وآله) نهی عن قتل النساء والولـدان فی دار الحرب إلّا أن یقاتلن، فإن قاتلت أیضاً فأمسک عنهن ما أمکنک ولم تخف خللاً. فلما نهی عن قتلهن فی دار الحرب کان ذلک فی دار الإسـلام أولی. ولو امتنعت أن تؤدی الجزیه لم یمکن قتلها فرفعت الجزیه عنهن. ولو امتنع الرجال أن یؤدوا الجزیه کانوا ناقضین للعهد، وحلت دمائهم وقتلهم، لأن قتل الرجال مباح فی دار الشرک. وکذلک المقعد والأعمی والشیخ الفانی والمرأه والولدان فی أرض الحرب، فمن أجل ذلک رفعت عنهم الجزیه»([۱]).

وحدیث رفع القلم عن المجنون والصبی([۲]).

وعن الصدوق فی الخصال، عن جابر الجعفی قال: سمعت أبا جعفر (علیه السلام) یقول: «لیس علی النساء أذان ولا إقامه» إلی أن قال: «ولا جزیه علی النساء»([۳]).

وعن الدعائم، عن علی (علیه السلام) قال: «الجزیه علی أحرار أهل الذمه، الرجال البالغین

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۸ الباب ۱۸ من أبواب جهاد العدو ح۱

۲- الخصال: باب التسعه ح۹

۳- الوسائل: ج۱۴ ص۱۶۲ ح۱

وليس على العبيد ولا على النساء ولا على الأطفال جزيه، يؤخذ من الدهاقين وأمثالهم من أهل السعه فى المال، على كل رجل منهم ثمانيه وأربعين درهماً كل عام، ومن أهل الطبقه الوسطى أربعه وعشرون درهماً، ومن أهل الطبقه السفلى اثنى عشر درهماً»((۱)).

وخبر طلحه، عن الصادق (عليه السلام): «جرت السنه أن لا تؤخذ الجزيه من المعتوه ولا من المغلوب على عقله»((۲)).

والمعتوه أقل درجه من المجنون الذى غلب على عقله، أما الأحمق والسفيه والأنوك فليسوا داخلين فى المعتوه والمغلوب على عقله.

ولو شككنا فى جنون إنسان فالأصل عدمه، ومعه لا تصل النوبه إلى الأصل الحكمى، أى أصاله عدم وجوب الجزيه عليه.

والظاهر السقوط عن الشيخ الفانى والمقعد والأعمى، لما عرفت من الخبر السابق، وقد عمل بذلك غير واحد من الفقهاء، ووجوده فى الكتب الأصول والعمل به كاف فى الاعتماد عليه، فعدم العمل من الشيخ والقاضى وابن حمزه والفاضلين لا يوجب سقوطه عن الحجيه، نعم فى المعقد لا عامل به إلاّ الإسكافى ولكن ذلك غير ضار فتأمل.

ولا تسقط عن الأعمش والأعور والأعشر والأعرج ومبتور الساق الواحده.

وفصل بعض بين الهمّ الذى له رأى فى القتال فتؤخذ الجزيه منه، وبين غيره فلا تؤخذ، استناداً إلى ما تقدم فى قتل الهمّ إن كان له رأى فى القتال، بضميمه ظاهر خبر حفص((۳))، لكن الظاهر عدم العمل بالعله المذكوره فى خبر حفص، ولذا لم يقل أحد بأخذ الجزيه من المرأه والصبى والمجنون الذين يحاربون أو يعطى رأياً فى الحرب.

والخنثى المشكل فيه احتمالات، أخذ الجزيه مطلقاً للإطلاقات والخارج المرأه وهى

۱- الدعائم: ج۱ ص ۳۸۰
۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۸ الباب ۱۸ من أبواب جهاد العدو ح۳
۳- الوسائل: ج۱۱ ص۴۷ ــ ۴۸ الباب ۱۸ من أبواب جهاد العدو ح۱

لیست بـامرأه، أو عـدم الأخـذ مطلقاً للشک فی أنه محکوم بحکم الرجال الـذین علیهم الجزیه فقط، والقرعه، لکن الظاهر الأخذ منه، إما لأن الخارج من الإطلاقات المرأه وهی لیست بامرأه، وللعلم الإجمالی.

وهـل تسـقط الجزیه عن المملـوک، فیه قولاـن، المنسوب إلی المشـهور لاـ جزیه علی العبـد، وذهب جمـاعه إلی عـدم السـقوط للإطلاقـات، المؤیـده بخبر أبی الـدرداء، عن الباقر (علیه السـلام)، قال: سألته عن مملوک نصـرانی لرجل مسـلم علیه جزیه، قال: «نعم»، قلت: فیؤدی عنه مولاه المسلم الجزیه، قال «نعم إنما هو ماله یفتدیه إذا أخذ یؤدی عنه»((۱)).

وقـد روی الجمهور، عن علی (علیه السـلام) أنه قـال: «لاـ تشتری رقیق أهـل الـذمه، ولاـ مما فی أیـدیهم، لأنهم أهل خراج فیبیع بعضهم بعضاً، ولا یقرن أحد بالصغار بعد أن أنفذه الله منه»((۲)).

قال فی الجواهر: الظاهر فی ثبوت الجزیه التی یؤدیها سیده عنه ویلحقه بـذلک الصـغار، وعلی هذا فالقول بالوجوب علیه أقرب، ولا فرق فی ذلک بین المکاتب والمدبر والمشترک، بل لو کان بعضه حراً وجب بنصیب حریته، ولو کان مهایا لم تجب فی نوبه المهایاه کما لو کانت سنه، بل الواجب فی کل سنه نصف الجزیه مثلًا، والمبعض یتحمل کل واحـد من موالیه نصـیبه، ویتحمل وجوب الجزیه علی نفسه إذا قلنا بملکه، لکنه خلاف ظاهر الخبر المتقدم((۳)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۹۷ الباب ۴۹ من أبواب جهاد العدو ح۶

۲- نقله فی الجواهر: ج۲۱ ص۲۳۸

۳- الجواهر: ج۲۱ ص۲۳۸

مسأله ۱۸۲ تؤخذ الجزیه إلّا من ثلاث

(مسأله ۱۸۲): تؤخذ الجزیه ممن عدا الطوائف المذکوره فی المسأله السابقه، وإن کان راهباً أو فقیراً أو ذا عاهه أو مریضاً، لإطلاق الأدله.

وخصوص المروی عن النبی (صلی الله علیه وآله) من طرق الجمهور، حیث قال لمعاذ: «خذ من کل عالم دیناراً»((۱)). وروی عن علی (علیه السلام) أنه وظف علی الفقیر دیناراً.

لکن المحکی عن الإسکافی والمفید والشیخ عدم الوجوب علی الفقیر، للأصل، ولأنه خلاف الوسع، وقد قال سبحانه:(لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها)((۲))، وبدعوی الشیخ فی الخلاف الإجماع علیه.

والکل کما تری، إذ الأصل مردود بالدلیل، ولا نقول بالوجوب علی من لا یسع ماله إطلاقاً، والإجماع موهون کبری وصغری، بل المشهور الأخذ منه.

وقال أبو الصلاح: لا تؤخذ من الفقیر ذی العاهه. ولم نجد دلیلا علیه، وکذلک لا وجه لاحتمال السقوط عن المریض، أما الفقیر فإذا أمکن الإعطاء الآن بأیه وسیله مشروعه، کانت واجبه، وإلّا ینتظر به إلی حین الیسار، وإن لم یتمکن فلا شیء علیه.

وفی صحیح زراره: «علی قدر ما یطیقون»((۳)).

وفی خبر مصعب: إن علیاً (علیه السلام) وضعها علی الفقراء((۴)).

ولا دلیل علی التشدید، لأنه خلاف سماح الإسلام المرتکز فی الأذهان حتی بالنسبه إلی الأعداء، خصوصاً وأن الأصل عدم الشده، وقد روی عن علی (علیه السلام) أنه استعمل رجلاً علی عکبرا فقال له علی رؤوس الأنام: «لا تدعن لهم درهماً من الخراج» وشدد علیه القول، ثم قال له: «ألقنی عند انتصاف النهار» فأتاه فقال: «إنی کنت قد أمرتک بأمر وإنی أتقدم إلیک الآن فإن عصیتنی نزعتک، لا تبیعن لهم فی

۱- انظر سنن البیهقی: ج۹ ص۱۹۳

۲- سوره البقره: الآیه ۲۸۶

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۱۱۴ الباب ۶۸ من أبواب جهاد العدو ح۱، وانظر المستدرک: ج۲ ص۲۶۷ الباب ۵۶ ح۶

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۱۱۶ الباب ۶۸ ممن أبواب جهاد العدو ح۸

خراجهم حماراً ولا بقره ولا كسوه شتاء ولا صيف، أرفق بهم»((۱)).

وهذا وإن كان غير وارد فى حدود الجزيه، لكن ظاهره الإطلاق.

ومنه يعرف السماح فى الإسلام فى الجمله، والصغار المأمور به فى النص والإجماع لا يلازم الشده كما لا يخفى، نعم للحاكم ذلك إذا اقتضت لأنه المكلف بالمصالح.

۱- كتاب الأموال، لأبى عبيد القاسم بن سلام: ص۴۴ الرقم ۱۱۶، كما فى الجواهر: ج۲۱ ص۲۴۰

مسأله ۱۸۳ بطلان الشرط فی الجزیه

(مسأله ۱۸۳): لو ضربت علیهم جزیه فاشترطوا کلها أو بعضها علی من لیست الجزیه علیه، کالمرأه والطفل، بطل الشرط ولم یبطل العقد، لأن الشرط الفاسد لیس بمفسد کما حقق فی محله.

نعم إن کان العقد علی إعطاء النساء والأطفال لها بطل العقد، ولو أخذوا هم من النساء بالرضا أو بالقهر ودفعوها لم یکن بذلک بأس، أما الرضا فواضح، وأما القهر الذی فی دینهم فلا بأس به، إذ یلزمون بما التزموا به((۱))، أما إذا کان قهراً محرماً فی دینهم فلا، إذ لا یصح أخذ المغصوب، وللنساء الحق فی الشکوی، ولو اشتکین أنصفهن الإسلام.

ولو صالحنا الرجال فماتوا أو قتلوا، فهل یبقی الصلح أو یبطل، احتمالان، من الاستصحاب، ومن انتفاء الموضوع، والثانی هو الأصح.

ولو حاصر المسلمون حصناً من حصون أهل الکتاب فقتل الرجال قبل عقد الجزیه، فسأل النساء إقرارهن ببذل الجزیه، فظاهر أمر المشهور عدم الصحه، إذ لا جزیه علیهن، وقیل یصح، وکأنه مال إلی عدم وجوب الجزیه لا عدم الجواز، لکن ظاهر النص والفتوی عدم الوضع علیهن مثل عدم وضع الخمس علی من لم یغنم، وعدم وضع الزکاه علی من لیس له التسعه الأشیاء.

نعم یصح عقد الصلح مع النساء إذا اقتضت المصلحه، ولکن بدون الجزیه، کما أنه لا یستبعد أخذ مال منهن فی مقابل الصلح لا بعنوان الجزیه، فإن الصلح عقد یجوز بین المسلم والکفار، کما لا یخفی.

۱- الوسائل: ج۱۷ ص۴۸۵ الباب ۴ من أبواب میراث الأخوه والأخوات ح۲ و۵

مسأله ۱۸۴ وجوب الجزیه علی العبد بعد العتقل

(مسأله ۱۸۴): لو أعتق العبد الذی قلنا بعدم وجوب الجزیه علیه، وجبت علیه بعد العتق، لتبدیل الموضوع، کما أنه لو استعبد الحر الذی کانت علیه الجزیه سقطت الجزیه، لتبدل الموضوع. کما أنه لو أعتق بعضه سقطت من الجزیه بحسابه.

ولو خرج الکتابی عن کونه کتابیاً إلی ما لا یُقر علیه سقطت الجزیه عنه، کما أنه لو دخل فی الکتابیه من لا یقر علی دینه ضربوا علیه الجزیه، کل ذلک لتحقق الموضوع الموجب لتحقق الحکم.

ولو بلغ الصبی کان کذلک، وهکذا لو طاب المعقد مثلاً.

ولو صالح الحاکم علی أن یعطوا عن أولادهم، فإن کانت المصالحه إعطاء الکبار علی وجه تکون الجزیه فی أموالهم صح، وإلاّ بطل، إذ لیس علی الصغیر جزیه.

والمجنون الأدواری فیه أربعه أقوال:

الأول: عدم الإعطاء مطلقاً، لأنه من المغلوب علی عقله فی الجمله.

والثانی: الإعطاء مطلقاً، لإطلاقات أدله الجزیه، خرج منها المجنون الأطباقی وبقی الباقی.

والثالث: التفصیل بین ما لو کان أحدهما أغلب فالحکم بحسبه، فإن کانت الإفاقه أکثر أخذت منه، وإن کان الجنون أکثر لم تؤخذ منه، وظاهر هذا القول عدم الأخذ مع التساوی.

والرابع: الأخذ بالنسبه، إذ الظاهر أن الأمر موکول إلی العرف، فإن کان عرفاً یصدق علیه أنه مغلوب علی عقله لم یؤخذ منه، وإلاّ أخذ منه.

کما أن الظاهر أن الأولاد إذا بلغوا حُسب عامهم مع عام آبائهم، لا أن لکل واحد بانفراده، إذ المعلوم أن الحاکم الإسلامی کان یأخذ الجزیه کل سنه مره، لا أنه یأخذ کل سنه مرات.

ومثله الکلام فی حول السخال فی باب الزکاه، وقد ذکرنا هناک ما ینفع المقام، فتأمل.

ص:۴۵

مسأله ۱۸۵ قله الجزیه بقدر الصدق، وکثرته بقدر الطاقه

(مسأله ۱۸۵): الجزیه لا قدر لها قله إلّا بمقدار الصدق، ولا کثره إلّا بمقدار الطاقه، وذلک لوضوح أن ما لایصدق علیه لا یشمله الدلیل، کما أن «ما لا یطیقون»([(۱)]) مرفوع، لما تقدم فی صحیح زراره، فتقدیرها إلی الإمام بحسب الأصلح بحال المسلمین وحال أهل الکتاب.

وعن الغنیه الإجماع علیه، وعن السرائر نسبته إلی أهل البیت (علیهم السلام)، ولکن عن الإسکافی تقدیرها فی طرف القله بدینار، لما روی عن رسول الله (صلی الله علیه وآله) أنه قال لآخذها: «خذ من کل بیت دیناراً».

وأنت خبیر بأنه لاـ دلاله فی ذلک، مع قطع النظر عن السند، کما أن سائر الروایات المقدره لها بأقدار خاصه لا دلاله فیها علی الخصوصیه.

ثم إن مقتضی الأصل والإطلاقات لو جعل علی إنسان شیئاً فاللازم علیه ذلک الشیء حتی إذا تغیر حاله، إلّا إذا کان الموضوع خاصاً، فإذا قال: علی کل فرد من أهل هذا البلد دینار، فإذا افتقر الغنی أو استغنی الفقیر لم یختلف الدینار، أما إذا قال: علی الغنی دینار وعلی الفقیر نصف دینار، وکان وقت القرار أحدهم فقیراً ثم صار غنیاً أو بالعکس، صار الحکم علیه حسب تبدل الموضوع، اللهم إلّا إذا کان القرار الغنی والفقیر حال الوضع لا حال الأخذ. وبالجمله فإن الأخذ یتبع القرار.

نعم إذا افتقر بحیث لم یطق سقطت عنه، لما تقدم من أنها حسب الطاقه.

ولا یجوز تغییر القدر بدون تبدل الموضوع، وإن تغیر الفقیر إلی الغنی، لوجوب الوفاء بالعهد.

نعم یصح للحاکم الإسلامی إسقاط قدر منها للمصلحه، فإن دلیل الوفاء یدل علی عدم أخذ الزائد لا عدم إسقاط شیء کما لا یخفی.

ثم إنه لاـ إشکال نصاً وفتویً فی جواز أن یأخذ الجزیه من الرؤوس أو الأراضی، لکن هل یصح أخذها من غیرها، کما إذا وضعها علی الأنعام والمیاه أو ما أشبه ذلک، احتمالان

۱– الوسائل: ج۱۱ ص۲۹۵ الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس ح۱، والمستدرک: ج۲ ص۲۶۷ الباب ۵۶ من أبواب جهاد العدو ح۶

الجواز لإطلاق أدله الجزيه، والعدم لأن المنصوص به الوضع على أحد الأمرين فالأصل فيما عداهما يقتضى العدم، لكن الأول أقوى.

كما أنه لا إشكال ولا خلاف فى صحه الوضع على الرؤوس أو الأراضى على سبيل البدل، وهل له أن يضعها عليهما معاً، قيل لا لبعض النصوص الداله على ذلك:

كصحيح ابن مسلم، عن الصادق (عليه السلام)، قلت له: أرأيت ما يأخذ منهم من الخمس من أرض الجزيه ويأخذون من الدهاقين جزيه رؤوسهم، أما عليهم فى ذلك شىء موظف، قال: «كان عليهم ما أجازوا على أنفسهم، وليس للإمام أكثر من الجزيه، إن شاء وضع الإمام على رؤوسهم وليس على أموالهم شىء، وإن شاء فعلى أموالهم وليس على رؤوسهم شىء»، فقلت: هذا الخمس، فقال: «إنما كان هذا شىء صالحهم عليه رسول الله (صلى الله عليه وآله) بعد ظهوره»((١)).

لكن الروايه مجمله، إذ يحتمل أن يراد بالخمس الخراج والمقاسمه، ومن المعلوم أن ذلك غير الجزيه، خصوصاً وأن الرسول (صلى الله عليه وآله) جعل شيئاً على أراضى خيبر، فالمراد بوضع رسول الله (صلى الله عليه وآله) أصل الوضع لا مقداره، فلا ينافى ما ورد من أن الرسول (صلى الله عليه وآله) جعل الضعف على خيبر.

فمعنى «إن شاء وضع وليس» إلخ، أن الإمام إذا شاء وضع على هذا دون ذاك، أو بالعكس، فالجمع بينه وبين قوله (عليه السلام): «كان عليهم» إلخ، أنهم إن قبلوا الأمرين لا بأس بذلك.

ومثله فى الإجمال وإن كان ربما يكون أظهر منه فى مراد المستدل، خبر محمد بن مسلم: سألته عن أهل الذمه ما ذا عليهم فيما يحقنون به دماءهم وأموالهم، قال: «فإن أخذ من رؤوسهم الجزيه فلا سبيل له على أراضيهم، وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم»((٢))، فإن المحتمل أن يراد الأخذ بعد العقد، إذ لو تم العقد

١- الوسائل: ج١١ ص١١٤ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو ح٢

٢- الوسائل: ج١١ ص١١٤ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو ح٣

على أحدهما وأخذ حسب العقد لم يكن سبيل على الآخر، لما سيأتى من حرمه جعل جزيه جديده بعد تمام العقد.

هـذا مضافاً إلى احتمـال كـون الروايه هى الصـحيحه، نقلت بلفـظ آخر، لاتحـاد الرواى والمروى عنه، هـذا على أنه لـو سـلم أن ظاهرهما العدم فلا بد من حمل ذلك على الكراهه، بقرينه روايه مصعب المرويه فى التهذيب:

قال: استعملنى أميرالمؤمنين على بن أبى طالب (عليه السلام) على أربعه رساتيق المدائن، إلى أن قال: وأمرنى أن أضع على كل جريب زرع غليظ درهماً ونصـفاً، وعلى كل جريب وسط درهماً، وعلى كل جريب زرع دقيق ثلثى درهم، وعلى كل جريب كرم عشـره دراهم، وعلى كل جريب نخل عشره دراهم، وعلى كل جريب البستان التى تجمع النخل والشجر عشره دراهم، وأمرنى أن ألقى كـل نخـل شـاذ عن القرى لمـاره الطريـق وابن السبيـل، ولاـ أخـذ منه شـيئاً، وأمرنى أن أضع على الـدهاقين الـذين يركبون البرازين ويتمتمتعون بالـذهب على كـل رجـل منهم ثمـانيه وأربعين درهمـاً، وعلى أوسـاطهم والتجـار منهم على كل رجل منهم أربعه وعشـرين درهماً، وعلى سـفلتهم وفقرائهم اثنى عشر درهماً على كل إنسان منهم، قال: فجنيتها ثمانيه عشر ألف ألف درهم فى كل سنه((١)).

ولذا ذهب الإسكافى والتقى والمحقق والعلامه وغير واحد من المتأخرين إلى جواز الجمع بين الأمرين.

ومنه يعرف جواز الجعل على سائر الأشـياء، كالأنعام والمياه والأمتعه ونحوها، كما أنه يجوز الإطلاق بأن يقول عليكم يا أهل بلد كـذا كل سـنه ألف دينار، كما يجوز عليه غير الاثنين كما يقول على كل شاه دينار، بدون أن يجعل على الرأس أو على الأرض، كل ذلك للإطلاق والمناط.

كما أنه يصـح أن يجعل فى كل عام مره أو مرتين، لا بمعنى جزيتين، بل بمعنى جزيه واحده مقسـطه، كأن يقول كل شـهر دينار أو كل شهرين مثلاً.

ومن الواضح أنه لا فرق بين تسميته جزيه مقسطه أو جزيتين، إذ الواقع واحد، لكن حيث لم يدل الدليل

١- الوسائل: ج ١١ ص١١۵ الباب ۶٨ من أبواب جهاد العدو ح۵

على أكثر من جزيه واحده لم يجز اعتباره جزيتين.

ومن ذلك يعلم أنه لو عقد الصلح على جزيه لم يجز جعل جزيه ثانيه، لعدم الدليل فالأصل العدم، نعم إذا تراضيا على إبطال العقد وتجديد عقد جديد جاز زياده الجزيه، كما يجوز تنقيصها.

ولو كان الغلاء فجعل على كل واحد منهم ديناراً، ثم صار الرخص وقله المال بقى المقرر، إلاّ إذا تبدل الموضوع، أو تراضيا بالفسخ.

ومثله العكس بأن كان الرخص فصار الغلاء.

ولو جعل الجزيه كل عام مره أو كل سته أشهر مره أو كل سنتين مره جاز، لإطلاق النص والفتوى، بمعنى أن يعقد العهد أن يعطوه هذه السنه أو هذا الشهر أو هذه الخمس سنوات ألف دينار، ثم يجددون العقد مره أخرى، أو يقول من الأول لكل عام أو لكل شهر أو لكل خمس سنوات.

ويصح أن يجعل الجزيه على كل واحد أو كل قبيله أو كل محله أو ما أشبه، للإطلاق، وقد ورد أن الرسول (صلى الله عليه وآله) صالح نصارى نجران بألفى حله وكل إنسان دينار، ومن المعلوم أن الحله كان على جميعهم.

مسأله ۱۸۶ إعطاء الجزیه بأیدیهم

(مسأله ۱۸۶): یجوز أن یعطوا الجزیه بأیدیهم أو بنوّابهم، أو یعطی أحدهم، کما یجوز أن یتبرع بعضهم عن الآخرین، وأما وجوب أن یعطی المعیل عن عیاله الواجبی النفقه فلیس علیه دلیل، وربما احتمل وجوب أن یعطی کل واحد هو بنفسه لقوله سبحانه:(عَنْ یَدٍ)([(۱)](#content_note_50_1))، لکن فیه:

أولا: إن الآیه تحتمل ثلاث معان: (الید الجارحه) و(الید بمعنی القوه) أی وأنتم أقویاء فی أخذها منهم و(الید بمعنی النعمه) أی أنتم تتنعمون علیهم بأخذ الجزیه وعفوهم عن القتل والاستبعاد.

وإذا قیل إن الظاهر الأول، قلنا إن العرف یفهم من الآیه المجاز والکنایه، لا الإعطاء عن ید جارحه، ولذا لم یشر إلی ذلک فی الروایات المتعرضه للجزیه علی کثرتها.

ثم الظاهر أن الصغار عباره عن الذله فی نفس هذا الدفع، لا أن اللازم إذلال آخر، وإن جاز حسب المصلحه، فقول جماعه من الفقهاء من العامه ومنا بکیفیه خاصه فی الإذلال کما فی الجواهر وغیره بلا دلیل معین.

کما أنه یجوز تقدیر الجزیه مثل أن یقول کل عام دینار، ویجوز عدم التقدیر للإطلاق، وبعض الروایات الداله علی التقدیر، روی زراره فی الصحیح، قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): یأخذ الجزیه علی أهل الکتاب وهل علیهم فی ذلک شیء موظف لا ینبغی أن یجوز إلی غیره، فقال: «ذلک إلی الإمام، یأخذ من کل إنسان منهم ما شاء علی قدر ما یطیق، إنما هم قوم فدوا أنفسهم من أن یستعبدوا أو یقتلوا، فالجزیه تؤخذ منهم ما یطیقونه، له أن یأخذهم به حتی یسلموا، فإن الله عز وجل قال حتی یعطوا الجزیه عن ید وهم صاغرون، وکیف یکون صاغراً ولا یکترث بما یؤخذ منه حتی یجد ذلا لما أخذ منه فیتألم لذلک فیسلم».

أقول: إن الحریات التی أطلقها الإسلام للناس والکرامه والرفاه الذین وفرهما لهم أوجب دخول الناس فی الإسلام أفواجاً أفواجاً، حتی لم یبق إلّا الجاهل والمعاند، ومن المعلوم أن کلتا الطائفتین یجب الضغط

۱- سوره التوبه: الآیه ۲۹

عليه لتبديل جهله إلى العلم، وعناده إلى الإنصاف، ومن المعلوم أن مثل هذا الضغط الوارد في الأخذ صاغراً أبسط الضغوط الأدبيه، ولم يكن ذلك إجحافاً من الإسلام بحق أحد.

ومن ذلك يعرف وجه ما رواه الثقفي في كتاب الغارات، عن علي (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إذا كنتم وإياهم في طريق فألجؤوهم إلى مضايقه، وصغروا بهم كما صغر الله بهم في غير أن تظلموا»((١)).

ومن راجع تاريخ الإسلام رأى كيف أن المسلمين إنما كانوا يأخذون سلطه البلاد السياسيه ولم يكونوا يجبرون أهل الكتاب بل غيرهم أيضاً على الإسلام، وإنما كان أهل البلاد هم الذين يسلمون طوعاً، أو من باب الناس على دين ملوكهم إلّا النادر، وأنه كثيراً ما كان أهل البلاد يحبون الإسلام لكنهم كانوا يأبون ذلك لأن بني أميه كانوا يضعون الجزيه عليهم حتى بعد الإسلام، فكانوا يأنفون من قبول الإسلام والجزيه معاً، مع أن الرسول (صلى الله عليه وآله) قال فيما رواه غوالي اللئالي: «ليس على مسلم جزيه»((٢))، بالإضافه إلى ضروره ذلك في دين الإسلام.

فلا عجب إذا ضغط الإسلام على الباقين في دينهم الذي هو مجموعه خرافه، كما ذكرنا ذلك في كتابي (ماذا في كتب النصارى) (وهؤلاء إليهود) بهذا القدر من الضغط الأدبي.

وكيف كان، فليس المقصود إلّا الإلماع فقط، وإلّا فالمطلب مفصل مذكور في كتب التواريخ.

ثم إنه يصح أن يشترط الحاكم الإسلامي على الذمي، بالإضافه إلى القدر المقرر من الجزيه، شيئاً خاصاً في حالات خاصه، للإطلاقات ولخصوص ما ورد في تفسير أبو الفتوح في قصه المباهله:

قال: فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يكتب لهم كتاب الصلح: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد (صلى الله عليه وآله) النبي رسول الله، لنجران وحاشيتها، في كل صفراء وبيضاء وثمره ورقيق لا يؤخذ منهم غير ألفي حله

١- المستدرك: ج٢ ص٣٦٩ الباب ٦١ من جهاد العدو ح٢٧

٢- المستدرك: ج٢ ص٢٧٠ الباب ٦١ من نوادر باب جهاد العدو ح٣٥

من حلل الأواقى، قيمه كل حله أربعون درهماً، فما زاد أو نقص فبحساب ذلك، يؤدون ألفاً منها فى صـفر، وألفاً منها فى رجب، وعليهم أربعون دينـاراً مثواه رسولى فمـا فوق ذلـك، وعليهم فى كـل حـدث يكون باليمن من ذى عـدن عاريه مضـمونه ثلاثون درعاً وثلاثون فرساً وثلاثون جملاً عاريه مضـمونه، لهم بذلك جوار الله وذمه محمد بن عبد الله ورسول الله، فمن أكل الربا منهم بعد عامه هذا فذمتى منه بريئه»((١)).

لكن الظاهر أنه لو شرط الإمام إعطاءهم كل عام عدداً من بناتهم للمسلمين زواجاً برضايه البنات، أو إعطاءهم عدداً من أولادهم جنوداً يقاتلون فى صف المسـلمين، أو عدداً من علمائهم أو صناعهم للتعليم والتصنيع أو ما أشبه ذلك، لم يكن ذلك داخلا فى عنوان الجزيه، بل من باب الشرط.

ثم إنه لو قيل بعـدم جواز الجمع بين جزيه الأرض وجزيه الرأس، فإنما ذلك فى الابتـداء، أما فى الاسـتدامه فلا بأس به، كأن إذا جعل الجزيه على رأس الأب وأرض الإبن فمات الإبن، فإن الاب يجب أن يعطيها عن رأسه وعن أرضه التى ورثها.

١- المستدرك: ج٢ ص٢٦٩ الباب ٦١ من نوادر باب جهاد العدو ح٣٤

مسأله ۱۸۷ اشتراط الضیافه علی أهل الذمه

(مسأله ۱۸۷): یصح اشتراط الضیافه علی أهل الذمه، سواء کانت ضیافه أمراء جیش المسلمین الذین یمرون بهم، أو أفراد المسلمین، أو الجیش الإسلامی أو نحو ذلک.

وذلک لإطلاقات صحه الشرط، وإطلاقات عقد الذمه، وإطلاقات أدله العقود((۱))، وخصوصاً بعض الروایات کالمروی عن النبی (صلی الله علیه وآله) أنه ضرب علی نصاری إیله ثلاثه دینار، وکانوا ثلاثمائه نفر فی کل سنه، أن یضیفوا من مر بهم من المسلمین ثلاثه أیام.

وکذلک شرط علی نصاری نجران إقرار رسله عشرین لیله فما دونها، وعاریه ثلاثین فرساً وثلاثین بعیراً وثلاثین درعاً مضمونه.

ولا خلاف فی أصل الحکم ولا إشکال، بل عن المسالک أنه المشهور فی الأخبار والفتاوی، ومن العلامه الإجماع علیه، وإنما وقع الکلام فی موارد:

الأول: هل یجب تقدیر الضیافه بمعلومیه أفراد الضیف ومرات الضیافه، وأعداد الیوم واللیل التی یبقی الضیف، وجنس الطعام والشراب، وجنس علف الدواب وما أشبه ذلک، أم لا؟

قیل: نعم، لوجوب معلومیه أرکان العقد، فإن الجهاله تضر بالعقد، ولنهی النبی (صلی الله علیه وآله) عن الغرر((۲)).

وقیل: لا، لأن کل ذلک منزّل علی المتعارف، فلا جهاله ضاره بالعقد، والمقدار الباقی منها غیر ضار، ولأن النبی (صلی الله علیه وآله) لم یبین ذلک لنصاری إیله ونصاری نجران.

وقیل: إن ما یضر جهالته عرفاً کعدد الضیف ومرات الضیافه فالواجب بیانه، وما لیس تضر جهالته کجنس المأکول والمشروب لا یجب.

لکن الظاهر عدم وجوب البیان، لتعارف کل ذلک، نعم إذا کانت الجهاله کثیره بحیث یری عرفاً أنه غرر، کما لو لم یعلم أن المارین ألف أو عشره مثلاً لزم البیان، وإن احتمل عدم الوجوب أیضاً لأن المقصود إهانه الکفار کما قالوا فی إعطاء الجزیه، وأنه لا تعین لهم فالجهاله هنا غیر ضاره، وإن کانت ضاره

۱- سوره المائده: الآیه ۱

۲- الوسائل: ج۱۲ ص۲۶۶ الباب ۱۲ من أبواب عقد البیع وشروطه ح۱۳

فی سائر الموارد، ولأصاله عدم وجوب التعیین، وأدله النهی عن الجهاله ولزوم التعیین منصرفه عن المقام.

وهذا وإن لم یکن بعیداً إلاّ أن ما استظهرناه أوفق بالقواعد.

الثانی: إن اشتراط الضیافه مناف لنجاسه الکفار، فکیف یمکن الملائمه بین الأمرین، وأجیب بأن اشتراط النبی (صلی الله علیه وآله) کان قبل نزول نجاستهم، فإن قصه نصاری نجران وغزوه تبوک التی وقع فیها قصه إیله (وهی إیلات التی الآن هی بید الیهود فی فلسطین المحتل) کانتا قبل نزول(إنما الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ)(1)، وفیه: إن تبوک کانت بعد ذلک، والجواب أن لا تلازم، کما لاتلازم بین حرمه لحومهم وبین الضیافه، فاللازم تجنب المسلمین مما باشروه برطوبه، أو ذبحوه ذبحاً لا یبیحه الإسلام.

الثالث: أنه لو لم ینزل بهم ضیف اتفاقاً، فهل یضمنون ثمن ذلک أم لا، قیل: نعم لأن معنه ذلک نقص الجزیه عن القدر المتعارف، وقیل: لا لأنه شرط علی تقدیر فإذا لم یحصل ذلک التقدیر لا مجال للشرط.

والظاهر أنه قد یکون جزءاً من الجزیه، کما لو قال إن الجزیه ألف دینار وطرح مائه لأجل الضیافه فهم ضامنون، وقد یکون شرطاً علی تقدیر وفی هذه الصوره لا ضمان.

1- سوره المائده: الآیه 28

مسأله ۱۸۸ وقت أخذ الجزيه

(مسأله ۱۸۸): قال بعض الفقهاء بأن الجزيه تؤخذ أول العام، وقال آخرون إنها تؤخذ آخر العام، ولم نجد دليلا صريحاً يؤيد أحد القولين، بل ظاهر إطلاقات أدله الجزيه أنها حسب الذى يقرره الحاكم الإسلامى، سواء كان أول العام أو آخره أو فى أوساطه أو متفرقه، وقد تقدم بعض النصوص الداله على تفريقها.

ثم هل يجب جعلها فى كل عام، أم يجوز الأقل والأكثر، قد تقدم عدم صحه أخذ الجزيه مره ثانيه بعد أخذها مره أولى، لكن تقدم أيضاً أن ذلك إنما هو فيما إذا أريد نقض القرار، وإلاّ فظاهر الإطلاقات جواز كل الجوانب بأن يجعل الجزيه كل سته أشهر مثلاً مره، أو كل عامين مره، أو كل عام مره أو غير ذلك.

نعم لا يبعد انصراف بعض الأدله إلى لزوم كل عام، كما نص على ذلك فى بعض الأدله الأخر، لكن الظاهر أن الانصراف بدوى، والمنصوص من باب المورد لا من باب التقييد، فتأمل.

ولو أسلم الذمى قبل وقت الجزيه، قيل: بسقوطها لدليل «الإسلام يجب ما قبله»، ولما ورد أنه ليس على المسلم جزيه، ولقوله سبحانه:(قُلْ لِلَّذينَ كَفَرُوا أن يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ)([۱])، بضميمه أن الظاهر من الغفران غفران كل شيء، لا الأحكام التكليفيه فقط.

وقيل: يؤخذ بقدر قسط المعين بالنسبه، فلو جعل عليه فى كل سنه دينار وأسلم فى نصف السنه، أخذ منه النصف.

والظاهر الأول، لما تقدم من الأدله.

ولو أسلم وقد أخذت منه قبلاً، كما لو كانوا يأخذون أول العام، قيل بأنه لا يستردها لأصاله عدم الرد، وقيل يسترد بالنسبه فلو أسلم فى الربع الأول من السنه استرد ثلاثه أرباعها، وقيل بأنه يسترد الجميع لأنها للسنه جمله ولم يبق كافراً فى كل السنه، والأوفق بالقواعد التبعيض، وإن كان الاستصحاب لابأس به، اللهم إلاّ أن يقال بأن الموضوع قد تغير فلا مجال للاستصحاب

۱- سوره الأنفال: الآيه ۳۸

ثم إنه لو حانت الجزيه ولم تدفع عصياناً أو لأمر آخر ثم أسلم، فهل تؤخذ منه أم لا، قيل بالأول لأنها حق ثابت عليه فالأصل عدم سقوطه، وقيل بالثانی لقاعده الجب([(۱)](#content_note_56_1))، وبعض ما تقدم من الأدله.

أقول: الظاهر الثانی، لقوه القاعده المشهوره لدی کافه المسلمین المعتمده، کما ذکرناه فی بعض مجلدات الفقه فراجع.

ولو دخل من دین إلی دین آخر أقر صاحبهما علیهما، وکانت الجزیه مختلفه، أو استوطن بلداً تختلف جزیته عن جزیه البلد السابق، فالظاهر أخذها منه بالنسبه، مثلا إذا کان فی الیهودیه وجزیتها عشرون، ثم دخل فی نصف السنه فی النصرانیه وجزیتها عشره، أخذ منه خمسه عشر، اللهم إلّا إذا کان القرار الدین أو البلد حال الدفع.

ولا یخفی أن هذا الحکم (أی کون القرار کذا) ینسحب فی بعض المسائل السابقه أیضاً، کمسأله إسلامه أول العام أو وسطه أو آخره وما أشبه ذلک.

ثم ضریبه الأرض التی لیست بعنوان الجزیه لا تسقط بإسلام الذمی، لأنها لیست جزیه حتی تکون تابعه للکفر، قال علی (علیه السلام) فیما رواه الدعائم: «وعلیهم مع ذلک الخراج لمن کانت له الأرض منهم من کبیر أو صغیر أو رجل أو امرأه فالخراج علی الأرض، ومن أسلم منهم وضعت عنه الجزیه ولم یوضع عنه الخراج لأن الخراج علی الأرض»([(۲)](#content_note_56_2)).

۱- بحار الأنوار: ج۴۰ ص۲۴۰

۲- الدعائم: ج۱ ص۳۸۰ و۳۸۱ باب ذکر الصلح والموادعه والجزیه ح۹

مسأله ۱۸۹ لو مات الذمی بعد الحول

(مسأله ۱۸۹): لو مات الذمی بعد الحول أخذت الجزیه من ترکته، لأنها حق علیه، ولو مات قبل الحول لم تکن علیه جزیه، ولو مات فی وسط الحول فهل یؤخذ منه بالنسبه أم لا، احتمالان، من أنها لأجل الحول فاللازم التوزیع، ومن أنه لا دلیل علی استحقاق الحاکم لغیر الحق فی وقت أخذ الجزیه.

والظاهر الأول، إذ المنصرف أن اللازم إعطاؤها حسب الأشهر والأیام کسائر الأمور المرتبطه بالحول، کالإیجار والمزارعه والمساقاه ومهر المتعه وما أشبه ذلک، لا أنها کالزکاه والخمس فیما یکون للوقت الاستحقاق. ولو شک کان أصل عدم الدفع محکماً.

ولو أفلس الذمی کان الإمام کسائر الغرماء فی أن المال یوزع علیهم، وقد صرح بذلک بعض الفقهاء. ولو مات ولم یخلف ترکه، لم یکن للإمام أن یأخذها من وارثه، لأصاله العدم، نعم لو کانت له ترکه کانت الجزیه فیها لما تقدم.

ولا یعطی الذمی الفقیر الذی لا یملک شیئاً من سهم الغارمین، لأنه خاص بالمسلمین.

والظاهر أنه یکفی إعطاء غیره للجزیه عنه، لأنه حق مالی یجب أن یدفع، ولا دلیل بخصوصیه الدافع، وقد ذکرنا فی بعض مجلدات الفقه قبول الحقوق المالیه للنیابه إلّا ما خرج بالدلیل.

ولو کان الإمام أخذ الجزیه منه قبل أن یموت لعامه المقبل فمات، فالظاهر أن لورثته الحق فی الاسترداد بالنسبه لما تقدم، وقیل لا، لأنه لم یعهد استرداد أولیاء الذمه لبعضها فی تاریخ الإسلام، ولا یخفی ما فیه:

أولًا: لأنه لا یعلم أن الحکام کانوا یأخذون الجزیه مقدماً.

وثانیاً: لأن التاریخ لم یتعرض للخصوصیات.

وثالثاً: لأن عدم فعلهم لو ثبت أنهم لم یسترجعوا لا یکون حجه.

ثم إن الظاهر أن الشرط فی ضمن عقد الجزیه کشرط ضیافه المارین علیهم، أو شرط إعطائهم للمسلمین الدرع والفرس أو ما أشبه ذلک، لا یتأثر بموت بعض أفراد الذمیین، لأصاله بقاء الشرط، ولوضوح أن الشرط کان علیهم مع وضوح موت بعضهم فی أثناء السنه.

نعم لو مات جمع کثیر حتی شک فی تحمل الباقین کل الشرط شکاً فی الموضوع، کان اللازم القول بالسقوط، أو التبعیض بالنسبه، مثلًا لو کان الشرط علی أهل قریه نفوسها مائه أن یضیفوا خمسین من المسلمین کل

سنه، فمات نصف أهل القربه، شك فی بقاء الشرط بتمامه.

كما أنه لو مات كل رجال أهل القريه، سقط الشرط تبعاً بسقوط الجزيه.

ولو أسلم الذمی فراراً من الجزيه، سقطت لأنه «لا جزيه على مسلم»((۱))، خلافاً للشيخ فی التهذيب، حيث أوجب عليه الجزيه، وكأنه لانصراف أدله السقوط عن مثله، وللتنظير بما لو أسلم الذمه الزانی فراراً من القتل، حيث قال الإمام (عليه السلام) إنه يجری عليه الحد((۲))، لقوله سبحانه:(فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا)((۳)).

وفيه نظر، إذ الانصراف لا وجه له، والتنظير قياس، إلاّ أن يراد أن العله المذكوره فی السقوط عامه، وفيه إنه لا اعتبار بهذا العموم بعد أن كان ظاهر الاستدلال أنه من باب الإقناع لا الاستدلال، إذ لا يخفى أن الآيه ظاهرها خلاف ذلك، فتأمل.

ثم الظاهر أن كل ذمی هو مكلف بنفسه، لا أن الوالد يتحمل قسط الولد وإن كان الولد تحت عياله وبالعكس، وذلك لظهور الأدله فی كون التكليف على كل إنسان إنسان.

۱- المستدرك: ج۲ ص۲۷۰ الباب ۶۱ من نوادر باب جهاد العدو ح۳۵

۲- الوسائل: ج۱۸ ص۴۰۷ الباب ۳۶ من أبواب حد الزنا... ح۱

۳- سوره غافر: الآيه ۸۴

مسأله ۱۹۰ جواز أخذ الجزيه من أثمان المحرمات

(مسأله ۱۹۰): یجوز أخذ الجزیه من أثمان المحرمات فی الشریعه الإسلامیه، کالخمر والخنزیر، أو المعاملات المحرمه کالربا، بلا إشکال ولا خلاف.

ویدل علیه بالاضافه إلی أنه مقتضی تقریر أهل الذمه علی دینهم وإلزامهم بما التزموا به([۱])، علی القول بأن الإلزام عام لمالهم ولما علیهم، ولذا استدل الفقهاء به علی مسائل فی باب النکاح وغیره، مع أنها لهم لا علیهم، خصوصاً ما رواه المشایخ الثلاثه فی الصحیح، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن صدقات أهل الذمه وما یؤخذ من جزیتهم من ثمن خمورهم وخنازیرهم ومیتتهم، قال: «علیهم الجزیه فی أموالهم، یؤخذ من ثمن لحم الخنزیر أو خمر، فکل ما أخذوا منهم من ذلک فوزر ذلک علیهم وثمنه للمسلمین حلال یأخذونه فی جزیتهم»([۲]).

وعن المقنعه، قال: روی محمد بن مسلم، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، أنه سأله عن خراج أهل الذمه وجزیتهم إذا أدوها من ثمن خمورهم وخنازیرهم ومیتتهم، أیحل للإمام أن یأخذها ویطیب ذلک للمسلمین، فقال: ذلک للإمام وللمسلمین حلال، وهی علی أهل الذمه حرام وهم المتحملون لوزره»([۳]).

وعن الدعائم، عن جعفر بن محمد (علیه السلام)، «أنه رخص فی أخذ الجزیه من أهل الذمه من ثمن الخمر والخنازیر، لأن أموالهم کذلک أکثرها من الحرام والربا»([۴]).

ثم إنه لا إشکال ولا خلاف فی أنه لا یصح أخذ أعیان الحرام منهم، کالخمر والخنزیر والمیته، لإطلاق الأدله.

وإنما الکلام فی جواز أخذ ما له قیمه فی الإسلام حالاً أو مستقبلًا، کالصلیب والصنم الذین یصلحان أعواداً بأن یؤخذ منهم باعتبار الماده لا باعتبار الصوره، وکالخمر المحرمه التی هی فی طریقها إلی التخلیل، ولا یبعد الجواز للمالیه الشرعیه فی الجمله فیها.

وربما یفصل بین الأول فیجوز لأنه مشتمل الآن علی الماده التی هی مال، وبین الثانی

۱- الوسائل: ج۱۷ ص۴۸۵ الباب ۴ من أبواب میراث الأخوه والأخوات ح۲ و۵

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۱۱۷ و۱۱۸ الباب ۷۰ من أبواب جهاد العدو ح۱

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۱۱۸ الباب ۷۰ من أبواب جهاد العدو ح۲

۴- الدعائم: ج۱ ص۳۸۱ باب ذکر الصلح والموادعه... ح۱۱

فلا يجوز لأنه ليس بمال الآن، ولا يخفى وجه الاحتياط فى المسأله.

وهل يصح أخذ المال المحرم عندهم، احتمالات، الصحه للتعليل المتقدم، وعدم الصحه لأن الأمثله الوارده فى النصوص خاصه بالمحلل عندهم، ففى غيرها يلزم اتباع الأدله العامه، خصوصاً بعد أن كان الكفار مكلفين بالفروع كتكليفهم بالأصول.

والتفصيل بين المحرم عندهم المحلل عندنا، والمحرم عندهم المحرم عندنا أيضاً، بالجواز فى الأول كما إذا ذبح المسلم لليهودى فإنه حرام عندهم فإذا باعه من بعضهم جاز لنا أخذ ثمنه، وكما إذا باع الشحم المحرم عندهم، وعدم الجواز فى الثانى للقواعد العامه.

ولا يبعد الصحه مطلقاً، لأنهم لا يلتزمون بالحلال فقط، فإطلاق أدله أخذ الجزيه المؤيد بالروايات الخاصه كاف فى الجواز، فإنه لا شبهه فى أنهم كانوا يحاربون من لا يستحق الحرب، وينهبون ماله ويسرقون ويزنون ويأكلون أموال الناس بالإثم، إلى غيرها من أصناف الموبقات والمحرمات عندهم وعندنا، ومع ذلك لم ينه عن ذلك فى ذلك، وإن كان وجه الاحتياط لا يخفى وهو سبيل النجاه.

ثم إنه لا فرق بين أن يفعل الحرام كبيع الخمر لأجل إعطاء الجزيه، أم لا للإطلاق، كما لا فرق بناءً على ما تقدم بين أن يبيع الخمر من مسلم لا يبالى، أو من كافر يحل عنده استعمالها.

مسأله ۱۹۱ عدم جواز الشفاعه فی الجزیه

(مسأله ۱۹۱): الشفاعه لأجل وضع الجزیه کلًا أو بعضاً لا یجوز، لأنه خلاف الحکم المقرر فی الشریعه، ولأن المصلحه المالیه المقابله لذلک تبقی بدون سد، اللهم إلّا إذا اقتضت المصلحه الإسلامیه ذلک.

أما المستثنی منه فلما تقدم، وخصوصاً ما رواه الدعائم، عن علی (علیه السلام)، أن رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال: «من وضع عن ذمی جزیه أو شفع له فی وضعها عنه فقد خان الله ورسوله وجمیع المؤمنین»((۱)).

وأما المستثنی فلقاعده الأهم والمهم، وخصوصاً ما رواه ابن شهر آشوب فی المناقب، قال: وکتب رسول الله (صلی الله علیه وآله) عهداً لحی سلمان بکازرون هذا الکتاب: «من محمد رسول الله (صلی الله علیه وآله) سأله سلمان الفارسی وصیه لأخیه مهاد بن فروح بن مهیار، وأقاربه وأهل بیته وعقبه» إلی أن قال: «وقد رفعت عنهم خبر الناصیه والجزیه والخمس والعشر وسائر المؤون والکلف»((۲))، قال: والکتاب إلی الیوم فی أیدیهم.

قال فی المستدرک بعد ذکر الروایه: ووجدت العهد بتمامه فی طومار عتیق منقولاً من نسخه الأصل، وقد رفعت عنهم جز الناصیه والزناره والجزیه إلی الخمس والعشر وسائر المؤون والکلف وأیدیهم طلقه علی بیوت النیران وضیاعها وأموالها، ولا یمنعونها من اللباس الفاخره والرکوب وبناء الدور والاصطبل وحمل الجنائز واتخاذ ما یجدون فی دینهم ومذاهبهم، وفی آخره: کتب علی بن أبی طالب بأمر رسول الله (صلی الله علیه وآله) بحضوره((۳)).

وعن أبی عبد الله (علیه السلام) أنه قال: «ومن استعین به من أهل الذمه علی حرب المشرکین طرحت عنه الجزیه»((۴)).

وهل الشفاعه لأجل تأخیرها وتقسیطها، أو تأخیر الحاکم لها أو تقسیطها جائز أم لا، الظاهر عدم الجواز أیضاً إلّا مع المصلحه، لوحده المناط فی البابین.

ولو شفع فأسقطها الحاکم لم یضمن، أما إسقاط الحاکم لها بدون المصلحه فالظاهر

۱- الدعائم: ج۱ ص۳۸۰ باب ذکر الصلح والموادعه والجزیه ح۵

۲- المستدرک: ج۲ ص۲۶۲ الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو ح۱

۳- المصدر، ذیل الحدیث

۴- المستدرک: ج۲ ص۲۶۲ الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو ذیل ح۱

ضمانه لأنه المسبب للإتلاف، وهل تسقط عن الذمى بالإسقاط، احتمالان:

من أنه من باب وهب الأمير ما لا يملك، إذ لا يملك الحاكم الإسقاط فكيف تسقط.

ومن أن الأمر بيد الحاكم فكما يكون تقديرها ووقتها بيده كذلك إبقاؤها أو إسقاطها.

وتظهر النتيجه فى موارد، منها ما إذا اجتهد الحاكم العادل فى جواز إسقاطها، فعلى القول بعدم الحق له فى الإسقاط كان للحاكم بعده أن يأخذ ما مضى، بخلافه على القول بعدم جواز الإسقاط.

ص:۶۲

مسأله ۱۹۲ موارد صرف الجزیه

(مسأله ۱۹۲): مصرف الجزیه المجاهدون والفقراء وسائر المصالح الإسلامیه، إذ لا دلیل علی الخصوصیه، فحالها حال ما یصل إلی الحاکم الإسلامی لأجل إداره المسلمین وشؤونهم، وعن الفاضل: أنه یستحق الجزیه من یستحق الغنیمه سواء فهی للمجاهدین.

وعن الدروس: إن مصرفها عسکر المجاهدین.

وعن القواعد: هی للمجاهدین ومع عدمهم لفقراء المسلمین وإذ لم یکن مجاهدون، ففی النهایه والسرائر لمن قام مقام المجاهدین فی الدفع عن الإسلام.

أقول: ما استدل به للخصوصیه لا صلاحیه له، فإن ما وجدناه فی المقام هو خبر ابن أبی یعفور، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إن أرض الجزیه لا ـ ترفع عنهم الجزیه، وإنما الجزیه عطاء المهاجرین، والصدقه لأهلها الذین سمی الله فی کتابه فلیس لهم من الجزیه شیء»، ثم قال: «ما أوسع العدل، إن الناس یستغنون إذا عدل بینهم وتنزل السماء رزقها وتخرج الأرض برکتها بإذن الله تعالی»[(۱)].

وعن الحلبی، قال: سأل رجل أبا عبد الله (علیه السلام) عن الأعراب أعلیهم جهاد، فقال: «لیس علیهم جهاد إلّا أن یخاف علی الإسلام فیستعان بهم»، قلت: فلهم من الجزیه شیء، قال: «لا»[(۲)].

فإنک تری أن الروایتین لا ـ دلاله فیهما علی ما ذکره الأصحاب، بالإضافه إلی أن المراد بالمهاجرین إما أولادهم وهو خلاف اللفظ، أو المهاجرین فی زمن الرسول (صلی الله علیه وآله) ومن المعلوم أنهم لم یبقوا فی زمن الإمام الصادق (علیه السلام) بمقدار أن یأخذوا کل الجزیه.

ثم ما هو التکلیف بعد فناء جمیعهم إن أراد الإمام مهاجری زمان الرسول (صلی الله علیه وآله) أو المهاجرین فی کل زمان، وهو خلاف ظاهر اللفظ، فالروایه مجمله یجب أن نرد علمها إلی أهلها.

ثم إن الظاهر من روایه علی

ص:۶۳

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۱۱۶ الباب ۶۹ من أبواب جهاد العدو ح۱

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۱۱۷ الباب ۶۹ من أبواب جهاد العدو ح۳

(علیه السلام) الآتیه فی مسأله أخذ العروض مکان الجزیه أنه (علیه السلام) کان یقسمها بین أفراد المسلمین علی حد سواء، وإنما نقول بجواز صـرفها فی المصالح أیضاً لعدم فهم الخصوصیه من الروایات المتقدمه، فهو مال واصل إلی الحاکم لأجل المسلمین، فلا فرق بین صرفها فی أنفسهم أو فی مصالحهم، بالإضافه إلی أصاله عدم الخصوصیه عند الشک، والله سبحانه العالم.

ص:۶۴

مسأله ۱۹۳ يجوز للحاكم أن يأخذ الجزيه من أصحابها

(مسأله ۱۹۳): يجوز للحاكم الإسلامی أن يأخذ الجزيه من أصحابها نقداً أو عروضاً، مالاً أو عقاراً أو ما أشبه، لإطلاق الأدله، وقد تقدم أن كلمه (عن يد) فی الآيه الكريمه((۱)) مجمله، فلا يمكن الاستدلال بها علی لزوم أن تكون الجزيه شيئاً يسلم باليد.

هذا ولكن لا يبعد أن الأصل فی ذلك النقد، إذ هو المنصرف فی أمثال المقام، فللحاكم الإسلامی أن يتصعب فی ذلك، اللهم إلّا أن يقال إنه لا اعتماد علی هذا الأصل بعد أن أخذ رسول الله (صلی الله عليه وآله) الحله من نصاری نجران، وجعل الضيافه وعاريه الفرس والبعير والدرع، ولم يدل دليل علی أنه كان من باب التبديل والتراضی، لكن قال فی الجواهر إنه حسب ما يراه الإمام من نقد أو عروض.

وكيف كان، فيدل علی جواز العروض بالإضافه إلی ما تقدم، ما روی عن علی (عليه السلام): «إنه كان يأخذ الجزيه من كل ذی صنعه من متاعه فيأخذ من صاحب الإبر إبراً، ومن صاحب المال مالاً، ومن صاحب الحبال حبالاً، ثم يدعو الناس فيعطيهم الذهب والفضه فيقتسمونه، ثم يقول خذوا فاقتسموا، فيقولون لا حاجه لنا فيه، فيقول أخذتم خياره وتركتم شراره لتحملنه».

عن الدعائم، عن علی (عليه السلام): «إنه رخص فی أخذ العروض مكان الجزيه بقيمه ذلك»((۲)).

وقد تقدم أن رسول الله (صلی الله عليه وآله) قال لمعاذ: «خذ من كل عالم ديناراً».

وورد أيضاً كما تقدم، أنها تؤخذ منهم علی قدر ما يطيقون، فإذا لم تكن طاقه إنسان إلاّ المتاع لم يكن وجه لأن يكلف النقد((۳)).

۱- سوره التوبه: الآيه ۲۹

۲- الدعائم: ج۱ ص۳۸۱ باب ذكر الصلح ... ح۱۰

۳- المستدرك: ج۲ ص۲۶۷ الباب ۵۶ من أبواب نوادر جهاد العدو ح۶

مسأله ۱۹۴ لو عقد الجائر الذمه

(مسأله ۱۹۴): إذا عقد الجائر الذمه، كما فی زمن الأئمه (علیهم السلام) جاز تناول الموالی منها، لإطلاقات أدله أن أعمالهم ممضاه بالنسبه إلینا وإن كانوا هم آثمین بما یعملون، بالإضافه إلی إطلاقات أدله حل جوائز السلطان، ومن الواضح أنها مختلطه من مختلف أنواع المال الذی كانوا یأخذونه، وقد كان أخذهم لجمیع أصناف المال حراماً، كما هو واضح.

كما أنه یجب علی الفقیه النائب للإمام (علیه السلام) إجراء الأحكام مع أهل الذمه، لأنه الموكل بمصالح المسلمین فیما إذا تمكن من ذلك، وقد ذكرنا فی كتاب التقلید أن النائب یقوم بكل شؤون الإمام (علیه السلام) ما عدا ما علم استثناؤه.

وإذا عقد الجائر ثم تمكن العادل جاز له إبقاء العقد إن رأی ذلك صلاحاً، وإلّا أبطله وعقده كما یراه، وقد تقدم فی كلام الرضا (علیه السلام) فیما وقع من صلح الخلیفه لبنی تغلب وأنه یجری علیهم الحكم حتی یظهر الحق.

ثم إنه یجوز للحاكم الإسلامی أن یأخذ الجزیه للأیام السالفه فیما إذا لم یعطوا السنوات مثلا لضعف الحكومه الإسلامیه أو ما أشبه، وذلك لإطلاق الأدله، كما یجوز إعفاؤهم إذا رأی ذلك صلاحاً، وإذا تراكمت علیهم جزیه سنوات لم تتداخل، لأصاله عدم التداخل. فما عن أبی حنیفه من التداخل لا وجه له.

ثم إن لا یجوز أخذ مال زائد عن الجزیه من الذمی، لأصاله العدم، كما لا یجوز إجراء أحكام تعسفیه علیهم، فعن النبی (صلی الله علیه وآله) أنه نهی عن التعدی علی المعاهدین((۱)).

وفی حدیث آخر فی مقام الذم، قال (علیه السلام): «لا تقوم الساعه حتی یؤكل المعاهد كما یؤكل الخضر».

ولو أجحف الحاكم الجائر أو العادل اجتهاداً، وجب علی الحاكم اللاحق إنصافهم، وهل یرد علیهم ما أخذ منهم إجحافاً أم لا، احتمالا ـن، من أنه أخذ منهم بالظلم فهم یطلبونه من المسلمین، ومن أنه لا ـ دلیل علی أن الحاكم اللاحق مكلف بالرد علیهم، فالأصل العدم، وربما یفصل بین بقاء عین ما أجحف فیه فالواجب الرد، وبین غیره فلا یجب، ووجهه واضح.

أما إذا أخذت الجزیه من المسلمین

۱- الدعائم: ج۱ ص ۳۸۰ باب ذكر الصلح ... ح۳

كما كانت عاده الأمويين، فلا إشكال فى وجوب الرد لوجوب رد المظالم على الحاكم.

ويؤيده ما فى نهج البلاغه، من أنه (عليه السلام) خطب بأنه يرد ما قسمه الخليفه بغير ميزان وإن وجده قد تزوجت به النساء وملكت به الإماء((١)).

١- نهج البلاغه: الخطبه ١۵

مسأله ۱۹۵ لو عقد الإمام أو نائبه عقد الذمه

(مسأله ۱۹۵): لا إشكال ولا خلاف فی أن عقد الذمه إذا عقده الإمام أو نائبه یکون کسائر العقود، وواجب الوفاء به بأی شرط شرطه الإمام، وبأیه کیفیه عقدها، مما رضی به الطرفان، مع ملاحظه الحاکم الإسلامی المصلحه الإسلامیه فی الشرائط والخصوصیات.

وإنما الکلام فی شرائط العقد، مما لا یجوز للحاکم الإسلامی التعدی عنه، فإن الحاکم لا یملک الحکم، وإنما یملک العقد، أی یملک أن یعقد علی الطریقه الوارده شرعاً، لا أنه یملک أن یعقد بأیه صوره.

وقد اختلف الفقهاء اختلافاً کبیراً فی شرائط الذمه، فقد ذکر الشیخ وابن الجنید والعلامه والشهید وغیرهم أموراً خاصه فی شرائط الذمه، ونحن نذکر ما ذکره المحقق فی الشرائع لنری مدی الأدله المؤیده لما ذکره.

فقد ذکر أن شرائط الذمه سته:

(الأول): قبول الذمه، ولا ینبغی الإشکال فیه، فقد قال سبحانه:(حَتَّی یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وهُمْ صاغِرُونَ)((۱))، وقد قرر الرسول (صلی الله علیه وآله) الجزیه مع النصاری، وکان یوصی أمراء السرایا بطلب الجزیه منهم، فإن أجابوا فهو وإلاّ کان یأمرهم بمنابذتهم بالحرب.

وقد قال الصادق (علیه السلام) فی خبر غیاث: «ولو منع الرجال فأبوا أن یؤدوا الجزیه کانوا ناقضین للعهد وحلت دماؤهم»((۲)).

وما تقدم من رفع الرسول (صلی الله علیه وآله) الجزیه والخمس والعشر عن أخی سلمان وأهله لا حجیه فیه بعد أن کان فی روایه أخری رفع الجزیه إلی الخمس والعشر أی تبدیلها، فالخمس والعشر جزیه أیضاً.

وهذا الشرط ادعی علیه الإجماع مکرراً فی کلماتهم، ولو لا ذلک لأمکن المناقشه فی أنه من مقومات الذمه، إذ الذمه عباره عن کون الکفار فی ذمه المسلمین لا یتعدی علیهم ویحترم مالهم ونفسهم وعرضهم ودینهم، ویمکن عقد ذلک بدون جعل مال علیهم، إذا اقتضت المصلحه عقدها بهذا النحو.

قال المحقق: (والثانی): أن لا یفعلوا ما ینافی الأمان، مثل العزم علی حرب

۱- سوره التوبه: الآیه ۲۹

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۲۸ الباب ۱۸ من أبواب جهاد العدو ح۱

المسلمين وإمداد المشركين، وهذا الشرط لم يذكره كثير من الفقهاء، قال فى محكى المنتهى فى وجه هذا الشرط: لأنهم إذا قاتلونا وجب علينا قتالهم وهو ضد الأمان.

أقول: وأنت خبير بأن الدليل إنما يكفى لأحد الأمرين فى الجمله أى القتال، أما العزم على القتال أو إمداد المشركين فلم يذكر له دليلاً، ويشكل أن نقول إن مجرد عزمهم حتى إذا ظهرت المقدمات أيضاً نقض للأمان، فكيف بما إذا أمدوا المحاربين بالمال أو نحوه.

نعم لا إشكال فيما إذا شرط ذلك عليهم فى عقد الذمه لفظاً أو انصرافاً، والظاهر أن مراد الفقهاء بالعزم العزم مع المقدمات، وإلّا فمن الواضح عزم الكفار قتال المسلمين دائماً، خصوصاً إذا وجدوا فى أنفسهم قوه.

كما أن الظاهر أن النقض العام بذلك إنما هو فيما إذا عزم الجميع أو رؤساؤهم أو الوكلاء منهم، لا إذا عزم فرد أو أفراد، نعم بالنسبه إلى العازم يكون نقضاً، وإذا عزم الرؤساء كفى فى نقض الذمه وإن لم يعزم فرداً أو أفراداً.

كما أن كون الكافر محارباً يكفى فيه محاربه الرؤساء، وإن كان بعضهم مخالفاً، كما تقدم شبه هذه المسأله فى أوائل كتاب الجهاد.

ثم إن العزم إذا كان نقضاً لا يكفى فى بقاء العهد رجوع العازم، لأن النقض قد حصل بالعزم، فلا تكون ذمه إلّا بمعاهده جديده، ولو عزم الرؤساء على الحرب فالظاهر أن النقض لا يحصل تلقائياً إلّا بأن ينقضه الحاكم الإسلامى، إذ له أن يبقى العهد إذا رأى فى إبقائه الصلاح، فهو مثل أن ينقض البيع أحد الطرفين، فإن للطرف الآخر أن ينقض أو يبقى.

قال المحقق: (والثالث): أن لا يؤذوا المسلمين، كالزنا بنسائهم واللواط بصبيانهم والسرقه لأموالهم وإيواء عين المشركين والتجسس لهم، فإن فعلوا شيئاً وكان تركه مشترطاً فى الهدنه كان نقضاً، وإن لم يكن مشترطاً كانوا على عهدهم، وفعل بهم ما تقتضيه جنايتهم من حد أو تعزيز انتهى.

وكذلك ذكره غير واحد من الفقهاء، وإن ذكر آخرون أنه من مقومات العهد، شرط أو لم يشترط، لكن ليس على ذلك دليل، ولعل مراد من ذكره مقوماً ولو بدون الشرط أنه كذلك للانصراف، وكيف كان فإذا كان

هناک شرط لفظی أو انصراف کان ترکه نقضاً، وإلاّ لم یکن نقضاً.

وینبغی أن یقید إقامه الحد والتعزیز بما إذا تمت الحجه علیهم، وإلاّ فإن جاز فی دینهم نکاح المسلمه مثلاً، أو الزنا واللواط کما ینقل عن الیهود، ولم یعلم بذلک وفعل لم یکن وجه للمعاقبه، قال الله تعالی:(وَما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً)((۱)).

ثم الظاهر أن فعل شیء من تلک الأمور لا یوجب نقض العهد، إلاّ إذا أخذ موقماً لا إذا أخذ شرطاً، لأن عدم الوفاء بالشرط لا یوجب بطلان العقد، بل اللازم إلزامه بالوفاء، فإن لم یمکن ذلک کان للطرف المنقوض شرطه أن یبطل العقد، ولا دلیل علی أن عقد الذمه خلاف سائر العقود من هذه الجهه.

وکما ذکرنا فی الأمر السابق أن النقض العمومی لا یکون إلاّ بنقض الرؤساء، وإلاّ فنقض فرد لا یؤثر فی نقض العهد بصوره عامه.

واختلفوا فی أنه لو سب الذمی النبی (صلی الله علیه وآله) أو فاطمه الزهراء (علیها السلام) أو أحد الأئمه (علیهم السلام) هل أنه ینقض عهده أم لا، والظاهر عدم النقض إذا لم یکن شرط لفظی أو انصرافی، إذ لا دلیل علی النقض بالنسبه إلی ماله وأهله، فالأصل عدمه.

نعم لا إشکال فی إجراء حد أو تعزیز علیه، وهل هو القتل کما ذکره غیر واحد من الفقهاء، لأنه حکم من سب النبی (صلی الله علیه وآله) من المسلمین، أو لا، احتمالان، قیل بالأول لأنه مقتضی کون حکم الله واحداً بالنسبه إلی الکل، ومقتضی إطلاق أدله أن الساب یقتل، وقیل بالثانی لأن الظاهر المعمول به فی مختلف أبواب الفقه أنهم لا یلتزمون بأحکام الإسلام، والإطلاق منصرف إلی المسلمین، وتفصیل المسأله فی کتاب الحدود.

ومن نال الرسول (صلی الله علیه وآله) وأهل بیته (علیهم السلام) بأقل من السب لا شبهه فی تعزیزه إن لم یکن مقوماً فی عقد الذمه، وإلاّ کان نقضاً، وکذلک نیل حکام الإسلام الذین لا یجوز نیلهم، والفقهاء، بل وآحاد المؤمنین، فإنه تعدٍ وقد قال سبحانه:(فَمَنِ اعْتَدی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ)((۲))، وقال:

۱- سوره الإسراء: الآیه ۱۵

۲- سوره البقره: الآیه ۱۹۴

)وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ)((۱))، وقـد قرر فی الشـریعه کمـا فی کتاب الحـدود التعزیر لکل فاعل منکر، خرج منه ما علم أنهم یقرون علیه، وبقی الباقی ولم یعلم أن ما نحن فیه مما خرج، بل الظاهر أنه من الباقی، وتفصیل الکلام فی کتاب الحدود.

قـال المحقق: (الرابع): أن لا یتظاهروا بالمناکیر، کشـرب الخمر والزنا وأکل لحم الخنزیر ونکاح المحرمات، ولو تظاهروا بـذلک نقض العهد.

أقول: لا ینبغی الإشـکال فی أن ذلک موجب لنقض العهـد إذا أخـذ فی عقـد الذمه مقوماً، أما إذا أخذ شـرطاً فقد عرفت الکلام فیه.

وهل یجب علی الحاکم الإسلامی إدخال ذلک فی العهد مقوماً أو شرطاً، أو لا، احتمالان.

الأول: الوجوب، لأن هذه الأمور إهانه للشـریعه الإسلامیه وللأسوه، ففی صحیح زراره، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إن رسول الله (صـلی الله علیه وآله) قبل الجزیه من أهل الجزیه علی أن لا یأکلوا الربا ولا یأکلوا لحم الخنزیر ولا ینکحوا الأخوات ولا بنات الأخ، فمن فعل ذلک منهم برئت ذمه الله ورسوله منه»، قال: «ولیست لهم الیوم ذمه»((۲)).

وعن الـدعائم، عن النبی (صـلی الله علیه وآله): «إنه لمـا قبـل الجزیه من أهـل الـذمه لم یقبلهـا إلّا علی شـروط علیهم، منها أن لا یأکلوا الربا، فمن فعل ذلک فقد برئت منه ذمه الله وذمه رسوله»((۳)).

وفی محکی الغنیه والسـرائر، وروی أصـحابنا «أنهم متی تظاهروا فی شرب الخمر وأکل لحم الخنزیر ونکاح المحرمات فی شرعنا وأربوا نقضوا بذلک العهد»((۴))، وقد نقلوا بذلک الإجماع.

والثانی: عـدم الوجوب، لإطلاق الأدله، وعدم دلاله فعل الرسول (صـلی الله علیه وآله) علی الوجوب، والأسوه إنما تجب إذا کان فعل الرسول (صـلی الله علیه وآله) علی سبیل الوجوب ولم یعلم ذلک، هـذا بالإضافه إلی ما یـدل علیه کتاب الرسول (صـلی الله علیه وآله) إلی أخی سلمان کما قد تقدم، فإنه کتاب یدل علی عدم

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۹۸ الباب ۴۸ من أبواب جهاد العدو ح۱

۲- سوره البقره: الآیه ۱۹۴

۳- المستدرک: ج۲ ص۲۶۲ الباب ۴۱ ح۴

۴- الجوامع الفقهیه، کتاب الغنیه: ص۵۲۲

وجوب الاشتراط فی جمله من المنکرات.

علی أنه یظهر من جمله الروایات المتقدمه فی باب إعطائهم لنا ثمن الخمر والربا أنهم یتعاطون ذلک، مما یدل بالالتزام علی إقرارهم، وهذا القول أقرب، ولذا قال الشیخ وغیره إنهم لا ینقضون العهد إذا فعلوا ذلک.

والإجماع محتمل الاستناد فلا حجیه فیه، نعم إن اقتضت المصلحه لا بد من الاشتراط، لکن ذلک غیر الوجوب مطلقاً.

أما ذیل الروایه القائله بأنه لیست الیوم لهم ذمه، کروایه الأعور، عن أبی عبد الله (علیه السلام) أنه قال: «ما من مولود یولد إلّا علی الفطره فأبواه الذین یهودانه وینصرانه ویمجسانه، وإنما أعطی رسول الله (صلی الله علیه وآله) الذمه وقبل الجزیه عن رؤوس أولئک بأعیانهم علی أن لا یهودوا أولادهم ولا ینصروا، وأما أولاد أهل الذمه الیوم فلا ذمه لهم»((۱)).

وفی حدیث آخر مثله، إلّا أنه قال فی آخره: «فأما الأولاد وأهل الذمه الیوم فلا ذمه لهم»((۲)).

فلا بد من تأویله أو رد علمه إلی أهله، ولذا قال فی الجواهر: لم أجد عاملاً به.

أقول: بل عمل علی (علیه السلام) والروایات الکثیره المتعرضه لأحکام أهل الذمه خلاف ذلک، ولعل المراد الذمه الکامله التی ینبغی والتی توجب إعزاز الإسلام کاملاً، بحیث ینتهی الشرک والکفر.

نعم لا إشکال فی ما إذا شرط الحاکم الإسلامی علیهم ذلک لمصلحه رآها.

قال المحقق: (الخامس): أن لا یحدثوا کنیسه، ولا یضربوا ناقوساً، ولا یطیلوا بناءً، ویعزرون لو خالفوا.

وأشکل علیه الجواهر بأنه خلاف الأصل، وإطلاق جواز ما کان جائزاً فی شرعهم الذی أمرنا بإقرارهم علیه بل عقد الذمه یقتضیه.

أقول: لا إشکال فی أنه إن جعل مقوماً أو شرطاً کان اللازم القول بحسبه، أما وجوب ذلک علی الحاکم بأن یکون من مقومات العقد أو شرائطه فهو أول الکلام

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۹۶ الباب ۴۸ من أبواب جهاد العدو ح۳

۲- المستدرک: ج۲ ص۲۶۲ الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو ح۵

وكأنهم إنما ذكروا ذلك استناداً إلى ما عن الدعائم، عن رسول الله (صل الله عليه وآله) «أنه نهى عن عهد الكنائس فى دار الإسلام»((۱)).

وما عن الجعفريات، بسند الأئمه (عليهم السلام)، عن على (عليه السلام) أنه قال: «ليس فى الإسلام كنيسه محدثه»((۲)).

وعن نوادر السيد فضل الله مثله، وكأنهم فهموا من العهد فى روايه الدعائم الأعم من الترميم، لكن ضعف السند وكون السيره القطعيه فى بلاد الإسلام مما يوهن ذلك.

نعم لا إشكال فى أن المسلمين غالباً كانوا يبدلون الكنائس إلى المساجد إذا فتحوا البلاد، كما فى المسجد الاموى فى سوريا، وأياصوفيا فى تركيا، كما أن أهل الكتاب كانوا إذا غلبوا بدلوا المساجد إلى محلات عبادتهم غالباً، بل ظاهر قوله سبحانه:(لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ)((۳)) الآيه، يدل على محبوبيه الكنائس والبيعه فى الجمله فى مقابل الكفر، بل اقرار أخى سلمان على بيوت النار يدل على جواز الإقرار على الكنائس بطريق أولى.

هذا على أن ما ذكره الفقهاء فى باب تنجيس الكنائس والعباده فيها بإذن أربابها فى باب الوقف على الكنائس، يدل على الجواز وإن كانت دلاله ضعيفه، نعم لا إشكال فيما إذا شرط فى عقد الذمه وقد دل التواريخ على أنه فى بعض الأحيان كان المسلمون يهدمون الكنائس، كما فى قصه الخليفه الذى أمر بالهدم ولما أشكل عليه ملك الروم بأن عمله فى الهدم أو عمل أسلافه فى إلقاء خلاف الشريعه، أجاب عنه بقوله تعالى:(وَداوُدَ وسُلَيْمانَ إذ يَحْكُمانِ فِي الْحَرْثِ)((۴))، إلى آخر الآيه المباركه.

قال المحقق: (السادس): أن يجرى عليهم أحكام المسلمين.

قال فى الجواهر: على معنى وجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون عليهم من أداء حق أو ترك محرم

۱- الدعائم: ج۱ ص۳۸۱ باب ذكر الصلح والجزيه ... ح۱۲
۲- المستدرك: ج۲ ص۲۶۲ الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو ح۵
۳- سوره البقره: الآيه ۲۵۱
۴- سوره الأنبياء: الآيه ۷۸

بلا خلاف أجده، ثم استدل على ذلک بأنه من الصغار الذی لا إشکال ولا خلاف فی اعتباره.

أقول: أما کون هذا من الصغار فکأنه بملاحظه أن یکون حکم الإسلام أرفع منهم، إذ لو یکن للحاکم الإسلامی هذا الشرط لم یکن له سیطره علیهم، وإلاّ فأنت خبیر بأنه لا ربط له بالصغار، وعلیه فلا دلیل علی هذا الحکم، ولم نجد فی نص ذکره، بل ظاهر النصوص والفتاوی خلافه.

أما النصوص، فکقوله سبحانه:(وَلْیَحْکُمْ أهل الْإِنْجیلِ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فیهِ)((۱))، وقوله:(فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ)((۲))، وقول علی (علیه السلام): «لو ثنیت لی الوساده لحکمت بین أهل التواره بتوراتهم، ولأهل الأنجیل بإنجیلهم»((۳))، وما ورد من قوله (علیه السلام): «ألزموهم بما التزموا به»((۴)).

وأما الفتاوی، فما ذکره الفقهاء فی مختلف أبواب الفقه من جریان أحکام خاصه بالذمی والذراری، فإنه لا تناقض بین الأمرین، بل مرادهم هما بجریان أحکام الإسلام أنه لو حکم الحاکم الإسلامی حکماً عاماً علی المسلمین وعلی غیرهم، لا یحق لأهل الکتاب أن یقولوا إنا لا نطیع لأن شریعتنا لا تلزمنا بهذا الحکم، مثلاً لو حکم الحاکم الإسلامی بوجوب الدفاع علی الکل، أو بعدم السفر أو بعدم بناء أو عدم إصدار أو استیراد أو حضور الجمیع لأجل الحیلوله دون فیضان الماء أو لزوم تثقیف الأولاد أو مقاطعه دوله أو إنسان أو ما أشبه ذلک، بل لعل هذا هو المنصرف من کلمات الفقهاء فی هذا الباب.

۱- سوره المائده: الآیه ۴۷

۲- سوره السجده: الآیه ۳۰

۳- المناقب: ج۲ ص۳۸

۴- الوسائل: ج۱۵ ص۳۳۱ الباب ۳۰ من مقدمات الطلاق ح۵

مسأله ۱۹۶ لو خرق الذمی الأمان

(مسأله ۱۹۶): لو خرق الذمی الأمان، فذلک إما بأن ینقض ما هو طرف العقد، مثل أن یکون الحاکم أعطاهم الأمان فی مقابل أن یعطوا کل عام ألف دینار فلم یعطه، وإما بأن ینقض ما هو شرط فی ضمن العقد، کأن یشترط فی المثال السابق علیهم أن یدفعوا کذا سلاحاً إذ دهم المسلمین حادث فلم یدفعوا، وقد تقدم أن مقتضی القاعده أن لا ینقض الأمان فی الصورتین، بل للحاکم الإسلامی جبرهم علی ذلک، فإن لم یمکنه الجبر جاز له النقض وجاز له الابقاء، بمثل ما إذا باع زیداً کتاباً بدینار بشرط أن یخیط ثوبه فلم یدفع إلیه الدینار أو لم یخیط ثوبه، فإن له جبره علی ذلک، فإن لم یتمکن من جبره کان له أن یبقی العقد أو أن یبطله.

نعم لا یبعد أن یکون للحاکم بمجرد عدم الوفاء منهم نقض العهد، ویؤیده الفهم العرفی من العهد ذلک بالإضافه إلی ما تقدم من الروایه الداله علی أنهم إن لم یدفعوا الجزیه قوتلوا.

ثم لو خرقوا الذمه وصار بناء الحاکم قتلهم، فهل یجب أن یردوا إلی مأمنهم کما قال به بعض، أم لا ـ کما قال به آخرون، احتمالان:

من قوله تعالی:(وَإِن أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکینَ اسْتَجارَکَ فَأَجِرْهُ)(۱)، ففی المقام أولی، لأنه دخل بالأمان المانع من القتل.

ومن إطلاق أدله جواز قتلهم إذا أخلوا بالذمه، وهذا هو الظاهر، لعدم دلاله الآیه، والدخول بالأمن بعد اشتراط الذمه فی الأمان لا یمنع عن القتل، نعم لا إشکال فی جواز الرد إلی مأمنهم إن اقتضت المصلحه ذلک.

ثم هل إن القتل والنهب خاص بالخارق، أو یعم أهله، الظاهر أنه عام لمن کان تحت ولایته، مثلا لو کان للکفار رؤساء، هم طرف الحاکم الإسلامی فی العهد، فخرقوا حل دماء وأموال وأعراض جمیعهم، لأن العهد منهم، کما هو المتعارف فی المعاهدات الدولیه حیث إن الرؤساء إذا أخلوا جاز حربهم، وإن کان بعضهم کارهاً لنقض رؤسائهم. وقد تقدم فی مسأله سابقه أن الناس تابعون لرؤسائهم فی العهد والسلم ونحوهما، نعم إذا کان العقد مع فرد فرد أو جماعه جماعه

۱- سوره التوبه: الآیه ۶

فإن نقض فرد أو جماعه لا يتعدى إلى غيره، فإنه(لا تَزِرُ وازِرَهٌ وِزْرَ أَخْرى)([(۱)](#content_note_76_1))، كما لا يخفى.

وهل يتعـدى نقض الفرد إلى نقض عائلته أيضاً، فإذا نقض انتقض احترام ماله وعرضه وأولاده، الظاهر ذلك، لأن عهدهم عهده، فلا يكون هناك عهـدان، بل عهـد واحد فإذا انتقض لم يكن عهداً أصـلًا، ومعنى المعاهده هو هذا فلا يرد أنه(لا تَزِرُ وازِرَهٌ وِزْرَ أُخْرى).

۱- سوره فاطر: الآیه ۱۸

مسأله ۱۹۷ لو خرق الذمی العهد ثم أسلم

(مسأله ۱۹۷): إذا خرق الذمی العهد ثم أسلم، فهل یجری علیه حکم الناقض، لقوله تعالی:(فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا)((۱))، بعد استدلال الإمام (علیه السلام) بها علی عدم فائده إسلام من فجر بالمسلمه فی رفع القتل عنه، أو لا، لأن «الإسلام یجب ما قبله»، والآیه لا دلاله فیها، واستدلال الإمام (علیه السلام) لعله کان لبیان الحکم الواقعی، وإنما استدل للإقناع کاستدلاله ب_(أن الْمَساجِدَ لِلَّهِ)((۲)) فی عدم قطع ید السارق من الزند أو فوقها، مع أن المساجد محکومه بآیه السرقه لو فرض من دلالتهما معاً، کمحکومیه آیه المساجد لآیه (السن بالسن) المفیده لقطع ید من قطع ید غیره.

وهذا القول أقوی، بل هو المشهور، حیث قالوا إن الإسلام یرفع عنه حکم القتل والأسر والمفادات، نعم لا إشکال فی إجراء الحد والقود والضمان علیه حتی بعد إسلامه، لأن الظاهر من قاعده «الإسلام یجب ما قبله»((۳)) ما ارتکبه الکافر الحربی حال کفره، فإنه المنصرف عنه، فإنه من الواضح أن الذمی لو قتل ونهب أموال الناس ثم أسلم لم یکن إسلامه مشمولاً لقوله «الإسلام یجب ما قبله».

والحاصل دعوی الانصراف، ولعل الخبر السابق فی باب الفجور بالمسلمه یؤید ما ذکرنا.

أما إذا استرقه الحاکم ونهب ماله وسبی أهله لارتکابه ما ینافی الذمه فأسلم بعد ذلک، لم یرتفع ذلک عنه بلا خلاف کما فی الجواهر، لأصاله بقاء الرقیه وغیرها، کما لو أسلم الکافر الحربی بعد الاسترقاق، فإن الإطلاقات شامله لما نحن فیه أیضاً.

۱- سوره غافر: الآیه ۸۴

۲- سوره الجن: الآیه ۱۸

۳- البحار: ج ۴۰ ص ۲۳۵

مسأله ۱۹۸ لو مات الحاكم العاقد للعهد

(مسأله ۱۹۸): إذا مات الحاكم العاقد للعهد، فقد يكون عقده مطلقاً لا أمد له، وقد يكون له أمد، وعلى كل حال فقد يكون الصلاح فيما فعله، وقد لا يكون، فإذا كان مطلقاً أو ممتداً أو وافق ذلك الصلاح فلا شبهه فى عدم جواز نقض الحاكم الثانى لما عقده، لإطلاقات أدله الوفاء بالعقد وبالعهد([۱]).

وإذا كان موقتاً وقد مضى الوقت فلا إشكال أيضاً فى صحه اشتراط الحاكم الثانى شرائط جديده فى عقده المستأنف، لأنه لا وجه لوجوب اتباع الحاكم السابق فى خصوصيات العهد.

وإذا كان ممتداً بالإطلاق أو التنصيص واقتضى الصلاح نقضه، فهل له ذلك، لوجوب تحرى الصلاح، أو لا لوجوب الوفاء بالعقد وبالعهد، الظاهر أنه ليس له ذلك إلاّ ـ فى صوره الأهم والمهم، مثلاً ـ إذا ضربت الحكومه الجزيه على أهل الذمه فى مقابل حمايتهم كل عام ديناراً، فغلت الأسعار حتى أن الحمايه تطلبت خمسه دنانير، لم يكن وجه لتضرر الحكومه بذلك، خصوصاً إذا كانت عاجزه عن الحمايه، لعدم توفر الأمور الماليه لديها.

ومن ذلك يعرف أن ما ذكرناه لا يخص الحاكم الثانى، بل للحاكم العاقد نفسه ذلك.

ص:۷۸

۱- سوره المائده: الآيه ۱

مسأله ۱۹۹ لا يجوز نكاح الكافر بالمسلمه

(مسأله _ ۱۹۹): لا يجوز إنكاح الكافر بالمسلمه مطلقاً، حتى إذا كان الكافر ذمياً، وحتى إذا كانت المسلمه من الفرق المحكوم بكفرها كالخارجيه ونحوها، ويجوز إنكاح الكافر بالكفاره من لون واحد كانا أو من لونين، إذا جاز عندهم لقاعده «لكل قوم نكاح»((۱))، وقاعده «ألزموهم بما التزموا به»((۲)).

وأما إذا لم يجز عند أحدهما فهل يجوز لقاعده «الكفر كله مله واحده» أم لا_ لأنهم أقروا على ما عندهم لا أكثر من ذلك، الظاهر الثانی.

ويجوز النكاح بالكافره الذميه مسيحيه أو يهوديه أو مجوسيه، متعهً ودواماً، كما يجوز استرقاقهن والتمتع منهن.

أما المشركه فلا_ يجوز نكاحها بغير إشكال، والظاهر منه جواز نكاحها بالملك، ويدل عليه جمله من الأدله والتی منها ما فی الروايه الطويله المذكوره فی الباب الخامس من كتاب الجهاد من الوسائل، عن الصادق (عليه السلام) قال: «وأما السيف الثالث على مشركی العجم، إلى أن قال: فهؤلاء لن يقبل منهم إلّا القتل أو الدخول فی الإسلام، ولا تحل لنا مناكحتهم ما داموا فی دار الحرب»((۳))، فإن المفهوم منه الجواز إذا صاروا فی دار الإسلام.

وكيف كان، فمحل هذه المسأله كتاب النكاح، وقد ذكرناها مفصلاً، وإنما ألمعنا إليها هنا إلماعاً، والله العالم.

ص:۷۹

۱- الوسائل: ج۱۸ ص۴۳۰ الباب ۱ من أبواب حدّ القذف ح۳

۲- الوسائل: ج۱۵ ص۳۳۱ الباب ۳۰ من أبواب مقدمات الطلاق ح۵

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۱۷ الباب ۵ من أبواب جهاد العدو ح۲

مسأله ۲۰۰ کراهه ابتداء الذمی بالسلام

(مسأله ــ ۲۰۰): المشـهور بین الفقهاء کراهه ابتـداء الـذمی بالسـلام، وکراهه جوابه جواباً کاملاً، بل یقول: وعلیک، وقال بعض بالتحریم.

استـدلوا للتحریم بمـا عن الـدعائم، عن علی (علیه السـلام): «إن رسول الله (صـلی الله علیه وآله) نهی أن یبـدؤوهم بالسـلام، فإن بدؤوهم قیل لهم وعلیکم»((۱)).

وبالنبوی: «لا تبدؤوا الیهود والنصاری بالسلام، وإذا لقیتم أحدهم فی الطریق فاضطروهم إلی أضیقها».

وفی آخر: «إنا عائدون غداً فلا تبدؤوهم بالسلام، وإن سلموا علیکم فقولوا وعلیکم»((۲)).

وفی التواریخ: إنهم کانوا إذا سلموا علی النبی (صلی الله علیه وآله) کان یقول: «وعلیک»((۳)).

والظاهر عدم ذکر لفظ السـلام لأجل عدم قصد المسـلمین سـلامتهم فی الدنیا أو الدین، فعدم الذکر نوع من عدم المجامله، وإن کان لفظ علیک ظاهراً فی ذلک، قال ابن مالک:

(وفی جواب کیف زید قل دنف ... فزید استغنی عنه إذ عرف)((۴))

والروایـات وإن کـانت ظاهره فی التحریم، إلاّ أن ضـعف السـند موجب لعـدم القول به، ولـذا ذهب المشـهور إلی الکراهه، لکن ذلک فی صوره عدم مرجح للسلام أو الجواب الکامل، کالطمع فی إسلامه إذا جومل معه، أو ضروره الاحتیاج أو نحو ذلک.

ثم الظاهر عدم وجوب الجواب أصلاً، وذلک لأن أدله الجواب منصرفه عن مثلهم.

ص:۸۰

۱- المستدرک: ج ص الباب ۴۳ من أبواب أصل العشره ح۴

۲- الدعائم: باب ذکر الصلح والموادعه والجزیه ح۳

۳- الوسائل: ج۱ ص۳۸۱ الباب ۴۹ من أبواب أحکام العشره ح۱

۴- الفیه ابن مالک: باب المبتدأ والخبر

مسأله ۲۰۱ مضایقه أهل الذمه فی الطریق

(مسأله ۲۰۱): لا یبعد استحباب مضایقه أهل الذمه فی الطریق، کما ذکره الشرایع وغیره، وقال فی الجواهر علی معنی منعهم عن جاده الطریق إذا اجتمعوا هم والمسلمون فیه، واضطرارهم إلی طرفه الضیق انتهی.

لما تقدم فی النبوی فی المسأله السابقه، ومن کتاب الغارات، عن علی (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «إذا کنتم وإیاهم فی طریق فألجؤوهم إلی مضایقه، وصغروا بهم کما صغر الله بهم فی غیر أن تظلموا»((۱)).

وهل الحکم خاص بالطریق أو بکل شیء، لا یبعد الثانی، للعله المنصوصه والمستنبطه، وعلیه یکون التضییق فی المعاملات والمنافسات والبناء وغیرها.

أما فی الحال الحاضر الذی یضایقونا هم فالتضییق علیهم من باب (فَمَنِ اعْتَدی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ)((۲)).

ولعل الفقهاء الذین أفتوا باستحباب مضایقات خاصه کان من هذا الباب، قال فی الجواهر: ینبغی أن یشترط علیهم فی عقد الذمه کلما فیه نفع ورفعه للمسلمین، وضعه لهم، وما یقتضی دخولهم فی الإسلام من جهه رغبه أو رهبه، بل ینبغی للإمام کما سمعته عن المنتهی اشتراط التمیز عن المسلمین فی اللباس والشعور والرکوب والکنی، أما اللباس بأن یلبسوا ما یخالف لونه سائر الثیاب کالعسلیه للیهود، والدکنی للنصاری، ولکن یکفی فی ذلک ثوب واحد، وبشد الزنار للنصاری، وبخرقه فوق العمامه ونحوها لغیرهم، ویجوز أن یلبسوا العمامه والصلبان وإن لبسوا قلانس شدوا فی رأسها علماً لتخالف قلانس القضاه، وینبغی أن یختم فی رقبته خاتم رصاص أو نحاس أو حدید أو یضع فیه جلجلاً أو جرساً لیمتاز به عن المسلمین فی الحمام، وکذلک یأمر نساؤهم بلبس شیء لیفرق بینهن وبین المسلمات من شد الزنار تحت الإزار، ویختم فی رقابهم، وتغییر أحد الخفین بأن یکون أحدهما أحمر والآخر أبیض، ولا یمنعون من لبس فاخر الثیاب بعد حصول التمییز، وأما الشعور

۱- المستدرک: ج۲ ص۲۶۹ الباب ۶۱ من أبواب جهاد العدو ح۲۷

۲- سوره البقره: الآیه ۱۹۴

فلا- يفرقونها، فإن النبی (صلی الله علیه وآله) فرق شعره([(۱)])، ویحذفون مقادیم الرؤوس ویجزون شعروهم، وأما الرکوب فلا یرکبون الخیل لأنها عز، ویرکبون ما سواها بغیر سرج، ویرکبون عرضاً رجلاه إلی جانب وظهره إلی جانب، ویمنعون تقلید السیوف وحمل السلاح واتخاذه، وأما الکنی فلا یتکنوا بکنی المسلمین کأبی محمد وأبی عبد الله وأبی القاسم وأبی الحسن وأشباههما، بل ینبغی للإمام أیضاً اشتراط عدم علو دورهم علی المسلمین، بل وعدم مساواتها([(۲)]).

واللازم فی الحال الحاضر ولا یستبعد أن یکون واجباً فی الجمله، لأنه نوع من الجهاد والدفاع عن المسلمین، أن ینظم المسلمون شؤونهم، وذلک بتنظیم المسلمین فی داخل بلاد الإسلام وخارجها، ففی کل بلد تتوفر فیه الحریات یلزم أن ینخرط المسلمون تحت نظام دقیق، وذلک النظام یتشعب إلی شعب المال والثقافه والتنظیم وجهه المعلومات، ویبنی فی کل بلد مسجد ومدرسه ومکتبه ومطبعه ومجله وجریده ونادی للنظر فی شؤون المسلمین:

أولاً: لحفظهم هناک عن ضیاع وانجراف شبابهم.

وثانیاً: لأجل تعریف الإسلام حتی لا یشوهه الأعداء ثم الدعوه إلیه.

وثالثاً: لأجل تضعیف الکفار والدلاله علی نقاط الضعف فی الکفر والأنظمه الکافره.

وإذا لم تکن الحریات متوفره سواء فی داخل البلاد أو خارجها فاللازم تنظیم أنفسهم بکتمان_ ففی الأثر: «استر ذهبک وذهابک ومذهبک».

ویجب الاستفاده من الأنظمه العالمیه، وأحدث الوسائل العلمیه والعملیه، فمثلاً ینظم فی کل بلد إسلامی یغزی من قبل الکفار فئه لأجل مکافحه الصهاینه، وفئه لأجل مکافحه الصلیبین، وفئه لأجل مکافحه الإلحاد، وفئه لأجل مکافحه المبادئ الباطله الأخر، وفئه لأجل مکافحه الخلاعه والاستهتار والقوانین التی لم ینزل الله بها من سلطان، وهکذا، ثم ینظم بعض

۱- الوسائل: ج ص الباب۶۲ من أبواب الحمام ... ح۵

۲- الجواهر: ج۲۱ ص۲۷۳ باب استحباب إلزام أهل الذمه

هذه المنظمات إلى بعض، لتكون قوه لتقف حداً أمام تخريب الأعداء لبلاد الإسلام ونهب ثرواتهم واستعمار بلادهم.

وقد قدّرتُ ذات مره أن أقل مقدار يحتاج إليه فى بدء الكفاح، ألف مليون كتاب، وألف منظمه كبيره ذات شعب وفروع، وألف مؤسسات جامعه بين المسجد والمدرسه، إلى آخر ما تقدم، منتشره فى العالم، فإن ذلك إذا وجد كان صالحاً لأن يلفت الانتباه، وأن يكون قدوه للعمل، ويصح أن يقول المسلمون صنعنا شيئاً بالتصغير الذى هو للتحقير، ومن اطلع على الأوضاع العالميه فى الحال الحاضر استقل ما ذكرناه، ولم يره صالحاً حتى لبدء الطريق.

كما أن من أطلع على قوه الإسلام، وأن الله ينصر من نصره، لم يستبعد أن يحقق مثل ما ذكرناه فى القريب العاجل، إذا وجد الرجال المخلصون الأكفاء.

كما أن من الضرورى أن يهتم المخلصون لإلفات حكام الإسلام إلى وجوب العمل فى هذا السبيل، وأنه أضمن لبقائهم وسيادتهم وعزهم والتفاف المسلمين حولهم، فإذا أخذ الحكام يسيرون فى الطريق صارت المهمه قريبه جداً، لما يتمتع به هؤلاء من القوى الماديه والأدبيه.

نعم يجب عدم التعدى على أحد بأقل مقدار من التعدى، ففى القرآن الحكيم(وَلا تَعْتَدُوا)((١))، وقد تقدم فى حديث النبى (صلى الله عليه وآله): «فى غير أن تظلموا»((٢))، وقال على (عليه السلام): «الناس أما أخ لك فى الدين أو نظير لك فى الخلق»((٣)).

وإنما استحب الفقهاء ما تقدم تبعاً للروايه الآنفه، لأن ذلك كالدواء المر الذى يسقيه الولى ولده خلاصاً له عن المرض المهلك وإن لم يرض الولد بذلك، وقد قال سبحانه:(وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فى سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ)((٤)).

١- سوره المائده: الآيه ٨٧

٢- المستدرك: ج٢ ص٢٦٧ الباب ٥٦ من أبواب جهاد العدو ح٦

٣- نهج البلاغه: الكتاب ٥٢ ص٩٨

٤- سوره النساء: الآيه ٧٥

فإن سائر الأديان والأنظمه هلاك فى الـدنيا والآخره، كما نجـده بالفعل فى العالم كله مع هـذه الوسائل المتقـدمه وهذه الخيرات التى درت الأرض والسماء بها على البشر.

والحديث فى هذا الصدد طويل وطويل جداً، نكتفى منه بهذا القدر، والله الموفق المستعان.

ص:۸۴

مسأله ۲۰۲ وجوب العمل لتقدم المجتمع الإسلامی

(مسأله ۲۰۲): یجب علی الناقمین لأمور الدین والدنیا أن یضعوا برنامج لعمل المسلمین فردیاً واجتماعیاً، لمختلف شؤون حیاتهم فی الدنیا الحاضره، فإن تطبیق الکتاب والسنه علی المجتمع الحاضر بحاجه إلی إرشاد وهدایه، حتی یعرف کل مسلم ما ذا ینبغی له، وما ذا یجب علیه من العمل فی أموره العبادیه وأموره المعاملیه، سواء مع المسلمین الآخرین أو مع الکفار.

فقد حدثت فی العالم أسالیب خاصه فی الحیاه بمختلف شعبها، لا یعرف المسلم فرداً کان أو جماعه، حکومهً أو شعباً أین موضع قدمه منها، کیف یتزوج، وکیف یسافر، وکیف یربی أولاده، وکیف یعیش فی بلاد الکفار، وکیف یتعامل مع البنوک ویتاجر، وکیف یدرس، وکیف یحفظ إسلام نفسه وإسلام عائلته، وکیف یعامل حکومات الکفار وحکومات المسلمین، وکیف یدخل الوظائف، وکیف یعاشر مختلف طبقات الناس، وکیف یدافع عن الإسلام، إلی غیرها وغیرها.

وهذا العمل وإن کان من أصعب الأمور، لکنه لابد منه، بل هو واجب شرعاً، بل هو من أهم الواجبات، لأنه من إرشاد الضال وهدایه الناس والدفاع عن الإسلام وتنبیه الغافل.

ومن الواضح أن وضع مثل هذا البرنامج لیس عباره من کتابه المسائل الحدیثه فقط، بل جزء منه المسائل الحدیثه، کما أن من الواضح أن الذی یرید وضع مثل هذا البرنامج یلزم أن یجمع حوله أربع طوائف من الناس:

الأول: الفقهاء فی الدین الإسلامی.

الثانی: الذین لهم علم وخبرویه بالقانون العالمی.

الثالث: الذین لهم معرفه بالحیاه الحاضره وتطوراتها المستمره.

الرابع: الذین لهم حرکه واندفاع نحو بناء الإسلام، فإن الحرکه هی التی تعرف المتطلبات.

ومن الواضح أن الفقه الإسلامی بصورته الحاضره إنما تولدت من حرکه الفتوحات وما رافقتها من الأمور، إذ وجد الفقهاء أسئله جدیده ومتطلبات حدیثه، فاستخرجوا لها من کنوز الکتاب والسنه التطبیقات، فبدون الحرکه الفعلیه أو العارفین بالحرکه المندفعه إلیها لا یمکن وضع المنهج الملائم للحیاه الحاضره المنطبقه للإسلام، وهذا الکلام طویل جداً، نکتفی منه بهذا القدر، والله الموفق المستعان.

مسأله ۲۰۳ الأمور المتعلقه بالذمی

(مسأله ۲۰۳): أمور کثیره تتعلق بالذمی فی باب المستحبات والمکروهات، نذکر منها هنا أمرین:

الأول: تکره مصافحه الـذمی، کما ذکره غیر واحـد من الفقهاء، ویدل علیه جمله من الروایات، فعن حسین بن زید، عن الصادق (علیه السلام) عن آبائه (علیهم السلام) عن النبی (صلی الله علیه وآله): «نهی عن مصافحه الذمی»((۱)).

وفی روایـه أبی بصیر، عـن أحـدهما (علیهمـا السـلام)، فی مصـافحه المسـلم الیهـودی والنصـرانی، قـال: «من وراء الثـوب، فـإن صافحک بیده فاغسل یدک»((۲)).

وفی روایه: «إذا لم تجد ماءً فامسح علی الحائط»((۳)).

وقد أفتی صاحب الوسائل فی عنوان الباب بالتحریم، لکنه شاذ.

الثـانی: یسـتحب الـدعاء إذا رأی الإنسـان کـافراً، ذمیاً کان أم لا، فعن الصادق (علیه السـلام)، عن آبائه (علیهـم السـلام) أن النبی (صـلی الله علیه وآله) قال: «من رأی یهودیاً أو نصـرانیاً أو مجوسـیاً أو واحـداً علی غیر مله الإسـلام فقال: الحمد لله الذی فضـلنی علیـک بالإسـلام دینـاً وبـالقرآن کتابـاً وبمحمـد نبیـاً وبعلی إماماً وبالمؤمنین إخواناً وبالکعبه قبله، لم یجمع الله بینه وبینه فی النار أبداً»((۴)).

وقریب منه عن فقه الرضا (علیه السلام).

۱- الوسائل: ج۸ ص۵۵۹ الباب ۱۲۷ ح۷

۲- الوسائل: ج۲ ص۱۰۱۹ الباب ۱۴ ح۵

۳- انظر المصدر: ح۴

۴- المستدرک: ج۲ ص۲۶۹ الباب ۶۱ من أبواب نوادر جهاد العدو ح ۳۰

مسأله ۲۰۴ عدم جواز إحداث الكنائس

(مسأله ۲۰۴): المشهور بين الفقهاء أنه لا يجوز لأهل الكتاب إحداث الكنائس والصوامع والبِيَع وغيرها من بيوت العباده فى بلاد الإسلام، وإذا استجدت وجبت إزالتها.

واستدلوا لـذلك: بالإجماع الذى ادعاه العلامه، وعدم الخلاف الذى نقله الشيخ فى الأول، وكذا التحرير أنه إن صالحهم الإمام على ذلك بطل الصلح.

وبما عن الدعائم، عن على (عليه السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى عن إحداث الكنائس فى دار الإسلام»((۱)).

وبما عن ابن عباس، قال فى الجواهر: الذى من عادته الروايه عن النبى (صلى الله عليه وآله): «أيما مصر مصره العرب فليس لأحد من أهل الذمه أن يبنى فيه بيعه، وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين أن يقرّ لهم»((۲)).

وفيه إشكال، إذ الإجماع محتمل الاستناد، ومثله ليس بحجه، كما قرر فى الأصول، وكلام ابن عباس لا حجه فيه، والدعائم ضعيف السند، فالقول بالكراهه أقرب إلى الصناعه، وإن كان عدم ذهاب الفقهاء إلى الجواز يورث الإشكال، والمسأله بحاجه إلى تتبع تام.

نعم لا إشكال فى وجود الكنائس فى بلاد الإسلام مما بنيت فى حال الإسلام، أما وجوب تخريبها إذا بنيت فذلك لفهم إراده الشارع عدم وجودها.

والتعديه إلى غير الكنائس من سائر بيوت العباده ونحوها للمناط.

قالوا: أما إذا كانت من القديم جاز إبقاؤها، وأنت خبير بأن المناط موجود أيضاً. واستدلوا لذلك بأن المسلمين فتحوا كثيراً من البلاد وكانت فيها الكنائس فلم يهدموها، وبما قاله ابن عباس: «أيما مصر مصرته العجم ففتحه الله على العرب فنزلوه فإن للعجم ما فى عهدهم»((۳)).

ولا يخفى ما فى كليهما.

ويمكن الاستدلال لذلك بالاستصحاب إذا لم يفهم المناط من دليل عدم الإحداث، وبما روى من أن علياً (عليه السلام) رآه ديرانى فى بعض حروبه فى العراق، فلم يأمر بهدم ديره، وبأن الرسول (صلى الله عليه وآله)

۱- الدعائم: ج۱ ص۳۸۱

۲- كتاب الأموال، لأبى عبيد القاسم بن سلام: ص۱۹۷ الرقم ۲۶۹

۳- الخراج، لأبى يوسف يعقوب بن إبراهيم: ص۴۹

لم يأمر بهدم الأديره والكنائس فى وصيته لأمراء السرايا، مع أنه ذكر فى بعض الروايات التوصيه بالمنقطع فى ديره، وبما ذكره الفقهاء من الأوقاف على الكنائس وتنجيس الكنائس والدخول فيها، وقد أشرنا إلى المسأله فيما سبق.

ثم إنه لا ـ إشكال فى عدم جواز إجازه الحاكم نشاط الكنيسه، سواء كانت القديم أو المحدثه، فى التبشير، فإنه خلاف نظر الإسلام فى تقليص سائر الأديان والمذاهب، فما يتعارف اليوم فى بعض بلاد الإسلام إنما هو من ضعف المسلمين ديناً أو قوةً.

ومثله إجازته فى نشر كتبهم ونشراتهم، وكذلك بالنسبه إلى ساير المؤسسات ولو الخيريه منها إذا كانت سبباً لنشر الضلال، ولو بسبب إظهار قوه الكفر وسموه.

ثم إن الأرض إن فتحت صلحاً على أن تكون الأرض للمسلمين، كان حال الكنائس فيها حال الكنائس فى أرض المسلمين، وإن فتحت صلحاً على أن تكون الأرض للكفار كانت حال الكنائس فيها حالها فى أرض الكفار إذا لم يشترطوا على الإمام فى الأول بناء الكنائس، ولم يشترط عليهم الإمام فى الثانى فى عدم بنائها وعدم إبقائها، هذا مع عدم القول بالمناط وما أشبه كما تقدم.

وإذا انهدمت كنيسه جائزه البقاء لم يجز بناؤها من جديد، إذا كانت فى أرض لا يجوز فيها إحداث الكنائس، لعدم الفرق فى الإحداث بين أن كانت وبين أن لم تكن.

كما أن الظاهر من المناط أنه كلما لم يجز الإحداث لم يجز الترميم.

وهل يجوز الوقف على الكنيسه وما أشبه فى أرض لم يجز فيها الإحداث، احتمالان، من أنهم يقرون على دينهم، ومن الوقف عليها كبنائها بالنظر إلى وجود المناط، والثانى أقرب.

ثم إنه لا ينبغى الإشكال فى أنه إذا قوى الكفر فبدلوا مساجد المسلمين كنائس أو ما أشبه، أنه إذا قوى الإسلام لم يجز إبقاء الكنائس المبدله، بل يجب إرجاعها إلى المساجد، لأصاله بقاء المسجديه.

ولو بدل المسلمون الكنائس مساجد بدون مجوز شرعى، لم يجز لهم إجازه إعادتها كنائس، لما عرفت من عدم جواز البناء بعد الخراب، ويحتمل الجواز لأن المسأله السابقه فى خرابها بنفسها، وهذه المسأله عباره عن تخريبها، وبينهما فرق واضح، والله العالم.

مسأله ۲۰۵ عدم جواز علو دار الکافر علی دار المسلم

(مسأله ۲۰۵): المشهور بین الفقهاء أنه لا یجوز أن یعلو الکافر داره علی دار المسلم.

واستدلوا لـذلک بقـوله تعـالی:(لِلَّهِ الْعِزَّهُ ولِرَسُولِهِ ولِلْمُؤْمِنِینَ)((۱))، بتقریـب أن البنـاء الأرفع نـوع مـن العزه، وهی خاصه بغیر الکافرین.

وبقوله (علیه السلام): «الإسلام یعلو ولا یعلی علیه»((۲))، إن العلو أعم من العلو المعنوی بالحجه والعلو المادی بأرفعیه ما یتعلق بالإسلام کرفعه البناء.

وبالإجماع الذی ادعاه العلامه وغیره.

ولا یخفی ما فی الکل، إذ الآیه والروایه لا دلاله فیهما، بل الظاهر من الآیه أن العزه الواقعیه خاصه بهؤلاء، ولا دلیل علی أن کل نوع عزه لا تحق للکافر، وإلا لم تجز عزه الکافر فی ضخامه البناء وجماله وکثرته والزراعه والصناعه والتجاره والثقافه وغیرها، ولم یقل بذلک أحد، بالإضافه إلی أن الظاهر أن الکلام إخبار لا إنشاء، وأنه لو قیل بذلک لزم القول بعدم جواز تعلیه الأبنیه علی المساجد، لأن ذکر الله أولاً یفید أنه سبحانه الأعز، ولم یقل به أحد، والروایه ظاهرها الحجه بمعنی أن حجه الإسلام تعلو علی کل حجه کما هو الواقع، أما البناء ونحوها لا یجوز علوه علی بناء المسلم فإن ما ذکروه عن ظاهر الروایه بمراحل، والإجماع محتمل الاستناد، ولذا لیس بحجه، خصوصاً وأصله مشکوک فیه، وکیف کان فالأمر خال من دلیل.

نعم یصح للإمام أن یشترط ذلک علی الکفار فی ضمن عقد الذمه.

ثم علی القول بعدم الجواز فهنا فروع:

الأول: هل تجوز المساواه أم لا، قیل نعم لأن المنهی عنه العلو((۳))، وقیل لا، للزوم الأعزیه وهی لا تحصل بالمساواه، ولذا ذهب المشهور إلی الثانی، لکن الظاهر الأول للأصل بعد عدم الدلیل.

الثانی: هل یجوز العلو علی بیت الله تعالی أم لا، احتمالان، عدم الجواز لأن العلو علی بیت المسلم إذا کان محرماً کان العلو علی المساجد أولی بالتحریم، لأن الله منزل الإسلام

۱- سوره المنافقون: الآیه ۸

۲- الوسائل: ج۱۷ ص۳۷۶ الباب ۱ من أبواب موانع الإرث ح۱۱

۳- الوسائل: ج۱۷ ص۳۷۶ الباب ۱ من أبواب موانع الإرث ح۱۱

ولله العزه العليا، والجواز لأصاله العدم ولم يقل به المشهور.

الثالث: هل هذا الحكم عام حتى بالنسبه إلى دار الإيجار والعاريه ونحوها، أم خاص بالملك، احتمالان، المشهور قالوا بالثانى لأن دار الكفار لم تعل فيما إذا لم تكن ملكاً له، وقيل بالأول لأن المعيار علو الكفار وهو حاصل، فأى فرق بين أن تكون الدار له أو عاريه ما دام العمر أو إجاره كذلك.

الرابع: لو كان أصل الدار أرفع كما إذا كانت الأراضى جبليه، فهل المعيار الأصل حتى لا يجوز، أو البناء حتى يجوز، كما لو كان سطح حائط المسلم مساوياً لأرض دار الكافر، قيل فالمعيار أن لا يكون حائط الكافر أرفع من حائط المسلم.

وكذا يأتى الحكم فيما لو انعكس، بأن كان سطح حائط الكافر مساوياً لأرض المسلم، فالذى يقول باعتبار البناء يقول اللازم أن لا يكون حائط الكافر أرفع من حائط المسلم، فإن كان حائط المسلم مترين لم يجز أن يكون حائط الكافر ثلاثه أمتار.

الخامس: هل المراد الجار فقط أو كل بنايه المسلمين، قيل بالأول لأنه الذى يظهر فيه العلو، وقيل بالثانى لأن الكافر لا يعلو سواء على المسلم القريب أو البعيد.

السادس: هل هذا الحكم على الكل أو على الكافر فقط، فإذا تمكن الكافر أن يعلو داره لزم على المسلم أن يعلو دار نفسه أكثر إذا لم يتمكن من منع الكافر، حتى لا يكون الإسلام أخفض، احتمالان، من المناط، ومن أن التكليف موجه للكافر.

السابع: لو كان دار المسلم سرداباً، فهل يمنع الكافر من البقاء فى بنايه على الأرض، المشهور قالوا لا، وقيل نعم لأن الكافر يصبح أعلى.

الثامن: كما يمنع الكافر من بناء اعلى فهل يمنع من سكن بناء اعلى ولو كان البناء من قبل إسلام الجيران مثلا قيل نعم للمناط وقيل لا لأن الحكم بالنسبه إلى البناءات الجديده.

التاسع: هل المناط بنايه الكافر ولو لم يكن هو فيها، أم البنايه التى يسكن فيها الآن، احتمالان، من علو بناء الكافر على بناء المسلم، ومن أن المناط على الكافر

وليس بحاصل خصوصاً إذا أجرها للمسلم.

العاشر: الحكم بعدم العلو شرعى فلا يفيد رضى المسلم بأن يكون الكافر أعلى بناءً، سواء كان رضى بعوض أو بغير عوض.

الحادى عشر: لو بنى الكافر أعلى وجب عليه إما إخراج البناء إلى ملك غير الكافر، أو خراب ما زاد على المسلم، ودليل «لا ضرر»((١)) محكوم، لقوه مفاد «الإسلام يعلو»((٢)).

الثانى عشر: لو ارتد الجار المسلم، فهل يبقى الحكم استصحاباً، أم يسقط لذهاب الموضوع، احتمالان، والثانى أقرب، ومثله ما لو استولى الكفار على المدينه فغصبوا بيت المسلم.

الثالث عشر: هل أن الحكم خاص بالبنايه أم يشمل الشقق أيضاً، كما إذا كانت شقه للكافر أعلى من شقه للمسلم فى بنايه واحده، الظاهر الثانى لوجود العله.

الرابع عشر: هل أن الحكم خاص بالمسكن أم يعم مثل الدكان والحمام ونحوهما، ظاهر الفقهاء ذكر الدار والمسكن، لكن المناط يقتضى الثانى.

الخامس عشر: هل أن الحكم عام بالنسبه إلى كل مرافق الحياه حتى السلاح والأثاث ووسائل النقل والمدرسه والمسجد بالنسبه إلى الكنيسه، والمقبره وغيرها، فلا يجوز علو الكافر على المسلم فيها، أم خاص بالمسكن، الذى ذكره الفقهاء هو الثانى، لكن الظاهر الأول، لأن «الإسلام يعلو»((٣)) و«العزه لله» يشملان كل شيء.

وهنا فروع كثيره نكتفى منها بهذا القدر.

ثم إنه لو شك فى حدوده كان الأصل عدم الحرمه على الكافر.

ولو بنى الكافر أعلى مع العلم عزر لأنه فعل محرماً، ولو بناه وكيله

١- الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح ١٠

٢- الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح ١١

٣- الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح ١١

المسلم من غير علمه، كان عليه الهدم، وهو يتحمل ضرر الكافر، لأنه «لا ضرر ولا ضرار»((۱)).

ولو أسلم الكافر أو مات وورثه المسلم سقط الحكم، لتبدل الموضوع.

والحكم بالنسبه إلى كل فرد فرد، فلو كان هناك كفار بيوتهم أعلى وتمكن من هدم واحد منها مثلاً، لم يسقط الهدم لوجود بناءات آخر أعلى.

والظاهر أن الحكم خاص بأرض الإسلام، فلا يكون الحكم كذلك فيما إذا اشترى المسلم داراً فى أرض الكفر، وإن كان المسلم قادراً على أن يكون أعلى.

كما أن الظاهر أن الحكم خاص بالبناء وما أشبه أما إذا وقف الكافر أعلى من المسلم، أو كان المسلم وكيلاً للكافر أو أجيراً عنده أو ما أشبه لم يكن به بأس، وقد كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يمتح الماء للكافر بأجره، كما فى البحار، والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وعلى (عليه السلام) كانا يقترضان من الكافر كما فى كتب التواريخ والسير.

ثم الظاهر أن الحكم لا يتعدى منه إلى الفرق المحكوم بكفرهم، لانصراف النص والفتوى عنه.

ولا فرق فى الحكم بين المسلم غير المؤمن والمؤمن.

ثم لا يخفى أنه لو قيل بعدم الجواز وقامت حكومه إسلاميه أمكن تسهيل الأمر بجعل مديريه خاصه لهذا الشأن، أو جعل فرع فى البلديه الإسلاميه، كما أن الآن هناك مهندسون لتنظيم البناء، والله العالم، والله المستعان.

۱- الوسائل: ج۱۷ ص۳۷۶ الباب ۱ من أبواب موانع الإرث ح۱۰

مسأله ۲۰۶ عدم جواز دخول المسجد الحرام للكافر

(مسأله ۲۰۶): لا إشكال ولا خلاف فی أنه لا يجوز للكافر دخول المسجد الحرام، وفی الجواهر إجماعاً من المسلمين محصلًا ومحكياً مستفيضاً، ويدل عليه قوله تعالى:(إنما الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا)((۱)).

وكل كافر مشرك، أو أسوأ منه إذا كان ملحداً، أما أهل الكتاب فلقوله تعالى:(قالَتِ إليهودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وقالَتِ النَّصارى الْمَسيحُ ابْنُ اللَّهِ)((۲))، إلى قوله سبحانه:(تَعالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)((۳))، وأما سائر المشركين فواضح شركهم.

أما إذا كان هناك كتابی غير مشرك، فشمول الحكم له بعدم القول بالفصل.

والمراد بالدخول الورود، أما طيران الطائره من فوقه فالظاهر عدم شمول النص والإجماع له، وإن كان المتعارف الآن عدم إجازتهم للطائرات، ولعله يمكن استفاده الحكم بذلك من المناط، أو من قاعده «الإسلام يعلو» أم ما أشبه.

والمراد بالمسجد الحرام المسجد الأصلی، وهل زوائده فی زمن الأئمه (عليهم السلام) وزمننا داخل أم لا، احتمالان، من إطلاق المسجد الحرام خصوصاً وقد ورد فی بعض الروايات أن المسجد كان فی زمن إبراهيم (عليه السلام) إلى ما يدخل فيه الصفا والمروه، ومن أصاله العدم لأن الدليل ورد بالنسبه إلى المسجد الأصلی وخصوصا ما ورد من نوم الإمام (عليه السلام) فی الزائد من المسجد، وقال (عليه السلام): ليس من المسجد ليكره المنام، فتأمل.

لكن الظاهر أن النزاع يظهر قليل الجدوى إن قلنا بأن الحكم شامل لكل مسجد، إذ لا إشكال فی أن الزائد مسجد، وأقل جدوى إن قلنا أن الحكم عام للحرم.

وكما لا يجوز دخول الكافر لا يجوز إدخاله، لأن الظاهر من العله أن النجاسه مانعه وهی موجوده، ومثل الكافر ولده الصغير ومجنونه، لأنهما محكومان بحكمهم.

ثم إنه قد يناقش فی أصل الحكم دليلًا، وإن كان مسلماً به فتوىً، بأن لفظ)المشرك) فی الآيه

۱- سوره التوبه: الآيه ۲۸

۲- سوره التوبه: الآيه ۳۰

۳- سوره النمل: الآيه ۶۳

منصرف إلى غير الكتابی، كما قال سبحانه: (لَمْ يَكُنِ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أهل الْكِتابِ والْمُشْرِكينَ مُنْفَكّينَ)((۱))، وقال: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَداوَةً لِلَّذينَ آمَنُوا إليهودَ والَّذينَ أَشْرَكُوا)((۲))، ولذا أفتى بعض الفقهاء بطهاره أهل الكتاب وإن افتوا بنجاسه المشرك.

لكن الظاهر أن المناقشه فی غير محلها، إذ بعد أن تبين أنهم مشركون لا وجه لعدم الشمول، وذكرهما متقابلاً فی بعض الآيات من باب ذكر الخاص فی قبال العام للأهميه، وفتوى بعضهم بطهاره أهل الكتاب لدليل خاص يوجب تخصيص(إنما الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ)((۳)).

لكن يرد عليه أنه لو كان مخصصا لم يكن وجه لحمل «نجس» عليه، فلا دليل على نجاستهم.

وكيف كان، ففی الإجماع القطعی كفايه إن لم يناقش فيه بأنه محتمل الاستناد.

۱- سوره البينه: الآيه ۱

۲- سوره المائده: الآيه ۸۲

۳- سوره التوبه: الآيه ۲۸

مسأله ۲۰۷ عدم جواز دخول مسجد النبی ص للكافر

(مسأله ۲۰۷): أفتی المشهور بأن حال مسجد النبی (صلی الله علیه وآله) حال المسجد الحرام، بل نقلوا علی ذلک الإجماع، واستدلوا بالعله فی الآیه الکریمه، بعد وضوح عدم جواز إدخال النجاسه فی المسجد.

لکن لا ـ یخفی ما فی الاستدلال، إذ لعل عظمه المسجد الحرام هی التی أورثت عدم دخول النجس فیه، خصوصاً بعد دخول الکفار فی مسجد النبی (صلی الله علیه وآله) فی عهده وعهد الخلفاء بعده کما هو واضح لمن راجع التاریخ فی قضایا متعدده، التی من جملتها قصه نصاری نجران.

والقول بأن الآیه کانت بعد القصه، غیر تام، إذ قصه نجران کانت فی آخر حیاه الرسول (صلی الله علیه وآله) وکانت نزول الآیه قبلها، وهذا یؤید أن المراد بالمشرک مقابل الکتابی.

هذا ولکن القول بعدم الجواز هو المشهور المنصور، ولعل دخولهم المسجد کان لمصلحه أهم.

أما سائر المساجد فالدلیل لحرمه دخولهم فیها هو الدلیل علی حرمه دخولهم فیها، وقد صرح بإجماع الفقهاء علی ذلک غیر واحد کالمسالک وغیره، وعن المنتهی نسبته إلی مذهب أهل البیت (علیهم السلام)، والمناقشه فیه بأن أهل البیت (علیهم السلام) کانوا یناقشون الکفار فی المساجد کما فی قصه الإمام الصادق (علیه السلام) مع ابن أبی العوجاء مردوده، بأن الإمام الصادق (علیه السلام) لم یکن یملک إخراج ابن أبی العوجاء، وإن کان ربما یرد ذلک بمناقشه الإمام أمیر المؤمنین (علیه السلام) لابن کوا فی مسجد الکوفه، وکان یملک الإمام إخراجه، وفیه: إنه لعل الإمام ما کان یقدر علی ذلک، کما لم یقدر علی إبطال صلاه التراویح، وعزل شریح وغیر ذلک.

ثم إن لفظ (لا یقربوا) یراد به المبالغه فی التنزیه، کما فی قوله تعالی:(وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْیَتیمِ)((۱))، و)لا تَقْرَبُوا الصَّلاهَ)((۲)).

أما النجاسه المسریه فلا إشکال فی التحریم، کالنجاسات الیابسه المورثه للهتک کالخنزیر والعذره ونحوهما، وقد فصلنا الکلام فی ذلک فی کتاب الطهاره من الفقه، فراجع.

ثم إن الحکم بعدم جواز دخولهم یلازم الحکم

۱- سوره الأنعام: الآیه ۱۵۲

۲- سوره النساء: الآیه ۴۳

بإخراجهم إذا دخلوا. ولو دخلوا عامدين عزروا.

وكما لا يجوز دخولهم لحاجه، كذلك لا يجوز دخولهم لأن يسلموا أو يناقشوا، لإطلاق النص والفتوى.

ثم إنه ذهب بعض الفقهاء إلى عـدم جواز عبور الطائره الكافره على المسـجدين أيضاً، لأنهما مسـجد إلى عنان السـماء، ولا بأس به.

مسأله ۲۰۸ دخول الکافر إلی الحرمین

(مسأله ۲۰۸): المشهور بین الفقهاء أنه لا یجوز للکافر دخول حرمی مکه والمدینه، لا استیطاناً ولا اجتیازاً ولا امتیازاً، بل فی الجواهر بعد نقله عن الشیخ والمحقق والعلامه قال: لا أجد فیه خلافاً بینهم.

واستدلوا لذلک بآیه عدم قربهم المسجد الحرام، بضمیمه قوله تعالی:(سُبْحانَ الَّذی أَسْری بِعَبْدِهِ لَیْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ)((۱))، مع أنه أسری من بیت أم هانی، والروایه المرویه فی الدعائم، عن جعفر بن محمد (علیه السلام) قال: «لا یدخل أهل الذمه الحرم، ولا دار الهجره ویخرجون منهما»((۲)).

وروایه ابن الشیخ الطوسی فی المجالس، عن أم سلمه: إن رسول الله (صلی الله علیه وآله) أوصی عند وفاته أن تخرج الیهود والنصاری من جزیره العرب، قال الله فی القبط فإنکم ستظهورن علیهم ویکونون لکم عزه وأعوانا فی سبیل الله»((۳)).

وروایه الشیخ الطوسی، عن علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر (علیه السلام) قال: سألته عن الیهودی والنصرانی والمجوسی هل یصلح لهم أن یسکنوا فی دار الهجره، قال: «أما أن یلبثوا بها فلا یصلح» وقال: «إن نزلوا بها نهاراً وأخرجوا منها باللیل فلا بأس»((۴)).

وما فی تفسیر الإمام (علیه السلام) فی تفسیر قوله تعالی:(وَدَّ کَثیرٌ مِنْ أهل الْکِتابِ)، قال: «حتی یأتی الله بأمره فیهم بالقتل یوم مکه فحینئذ تجلونهم من بلد مکه ومن جزیره العرب ولا تقرون بها کافراً».

ویؤیده ما رواه العامه، عن ابن الجراح قال: آخر ما تکلم به النبی (صلی الله علیه وآله) أنه قال: «أخرجوا ایهود من الحجاز وأهل نجران من جزیره العرب».

ما وراه ابن عباس، عنه (صلی الله علیه وآله)، أنه أوصی بثلاثه أشیاء

ص:۹۷

۱- سوره الإسراء: الآیه ۱

۲- سوره البقره: الآیه ۱۰۹، الدعائم: ج۱ ص۳۸۱ الحدیث الآخر

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۱۰۱ الباب ۵۲ من أبواب جهاد العدو ح۱

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۱۰۱ الباب ۵۲ من أبواب جهاد العدو ح۲

قال: «أخرجوا المشركين من جزيره العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم، وسكت عن الثالث»((١)) أو قال نسيته.

أقول: لا كان ذا ولا ذاک، وإنما السياسه، ومن الواضح أنه كان فی أمر خلافه علی (عليه السلام).

وأنه (صلى الله عليه وآله) قال: «لا يجتمع دينان فی جزيره العرب» وقال: «لأخرجن اليهود والنصاری من جزيره العرب».

قال فی محکی المنتهی: نعنی بالحجاز مكه والمدينه واليمامه وخيبر وينبع وفدک ومخالفيها، ويسمى حجازاً لأنه حجز بين نجد وتهامه، إلى أن قال: وإنما قلنا إن المراد بجزيره العرب الحجاز خاصه لأنه لو لا ذلک لوجب إخراج أهل الذمه من اليمن وليس بواجب ولم يخرجهم عمر منها وهی من جزيره العرب، وإنما أوصی النبی (صلى الله عليه وآله) بإخراج أهل نجران من الجزيره، لأنه صالحهم على ترک الربا فنقضوا العهد.

هذا الكلام وإن ذهب إليه المشهور وادعوا عليه الإجماع، إلّا أن فيه نظر.

أما الإجماع فهو محتمل الاستناد فلا يمكن الاعتماد عليه، ولذا عنون صاحب الوسائل والمستدرک: (ينبغی).

والروايات كما تراها بين ضعيفه السند وضعيفه الدلاله، فإن قوله (عليه السلام): «لا يصلح» ظاهر فی الكراهه.

والعمده أن من الواضح بقاء اليهود والنصارى والمشركون فی الجزيره من لدن زمان النبی (صلى الله عليه وآله) إلى هذا اليوم، أما فی زمانه (صلى الله عليه وآله) فواضح، إذ أهل خيبر وغيرها كانوا يهوداً، وأهل مكه كانوا مشركين إلاّ القليل منهم، والنصارى كانوا فی اليمن وغيرها، وأما بعده (صلى الله عليه وآله) فلم ينقل عن أحد من الخلفاء أنه فعل ذلک، بل الظاهر من التواريخ وغيرها أن اليهود كانوا يأتون المدينه ويبقون فيها ويناقشون الخفلاء فی أمر الرسول (صلى الله عليه وآله) وسائر الأمور، كما يظهر ذلک لمن راجع الاحتجاج والبحار وغيرهما.

ولو كانت الوصيه حتميه لكانوا أخرجوهم، بل

١- الوسائل: ج١١ ص١٠١ الباب ٥٢ من أبواب جهاد العدو ح١

لم يظهر إنكار حتى من الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) لليهود الذين كانوا يأتونه للمناقشه، والقول بأن الإمام (عليه السلام) لم يتمكن من ذلك، فيه: إنه وإن لم يتمكن من الإخراج لكنه كان يتمكن من الإنكار، ولو أنكر لبان، بل إنهم كانوا يدخلون المدينه ولا يدخلون المسجد أحيانا، فقد روى العامه قالوا: دخل أبو موسى الأشعرى على عمر ومعه كتاب قد كتب فيه حساب عمله، فقال له عمر: ادع الذى كتبه ليقرأه، فقال: إنه لا يدخل المسجد، قال: ولم لا يدخل المسجد، قال: لأنه نصرانى، فسكت((۱)).

وكيف كان، فالقول بالحرمه مشكل جداً، والقول بعدمها بعد ذهاب المشهور أشكل.

ثم إنهم فرعوا على الحرمه أنه لو دخل عالماً عزر وأخرج، ولو احتاجوا إلى الميره جاء بها الكافر خرجوا إلى خارج الحرمين لأجل المعامله. كما أن الإمام إذا أراد مفاوضه الكفار خرج إلى خارجهما. ولو مرض الكافر فى الحرم نقل منه، ولو مات أخرج، ولو دفن فيه نبش لأصاله بقاء الأحكام إلّا ما خرج بالدليل، كذا قالوا.

ثم هل يجوز للكافر دخول الحرمين اجتيازاً، قال بعضهم بالجواز، اقتصاراً على ما خالف الأصل على موضع اليقين، بالإضافه إلى ما تقدم من روايه على بن جعفر((۲)). وقال آخرون بالمنع لإطلاق الأدله ولمكان النزاه الذى ينافيه دخول الكافر، وفصل ثالث بين ما لو أذن الإمام فذلك جائز، وبين ما لو لم يأذن فلم يجز، وكأنه نظر إلى أن المنع إنما هو للمصلحه، فإذا رأى الإمام الصلاح لم يكن منع.

ومنه يعرف وجه قول الشيخ بأنه لو صالحهم الإمام على دخول الحرام بعوض جاز.

ثم إنهم اختلفوا فى المراد بجزيره العرب، فعن بعضهم أنه مكه والمدينه واليمن، ولم يعرف أن المراد بهما البلدان أو الحرمان، إذ بين الأمرين عموم من وجه، وإن احتمل إراده الأمرين، بأن لا يجوز دخول الحرم ولا دخول البلد، لقوله سبحانه:(لا أُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ وأَنْتَ حِلٌّ

۱- نقله فى الجواهر: ج۲۱ ص۲۸۷

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۱۰۱ الباب ۵۲ من أبواب جهاد العدو ح۳

بِهذَا الْبَلَدِ)(۱)، حيث إن الحرمه للبلد بناءً على أن المراد عدم القسم احتراماً، وقد تقدم كلام المنتهى فى المراد منه.

وقيل إنه من عدن إلى ريف عبادان طولاً، ومن تهامه وما والاها إلى أطراف الشام عرضاً، بل عن المسالك أنه الأشهر بين أهل اللغه.

وقيل غير ذلك، بل ربما قيل إن المراد كافه بلدان الإسلام، وإنما ذكر الحجاز أو جزيره العرب لأنه كان بيد المسلمين فى زمن ورود الروايات، قال لأن قصد الرسول (صلى الله عليه وآله) تقليص الكفر تدريجاً، فإن الإسلام حكومه عقائديه وفى مثلها لا مجال لعقيده أخرى، خصوصاً وقد ثبت بالأدله صحه الإسلام فما عداه باطل يجب أن يزاح، لكن رحمه الإسلام أوجبت التقليص تدريجاً وبالتى هى أحسن.

والظاهر أن اللازم مراجعه الجغرافيا فى التحديد، لأن أصحابها هم أهل الخبره.

فتحصل أن فروع المسأله هى دخول المسجد القديم، والمسجد الزائد، والحرم، ومكه، وحرم مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله) القديم، والمسجد الزائد، والحرم الذى لا يختلى خلاها، كما تقدم فى كتاب الحج من الفقه، والمدينه والحجاز وجزيره العرب، وفى كل بالنسبه إلى السكن وبالنسبه إلى الاجتياز، وفى كل حال مع الإذن أو بدون إذن.

وقد أكثر الفقهاء (رحمهم الله) الكلام حول هذه المسائل استدلالاً، سلباً وإيجاباً وتحديداً وغيرها، وفيما ذكرناه كفايه.

۱- سوره البلد: الآيه ۱ و۲

مسأله ۲۰۹ أحكام أضرحه المعصومين عليهم السلام

(مسأله ۲۰۹): المشهور بين الفقهاء أن أضرحه المعصومين (عليهم السلام) لها نفس أحكام المساجد، لكنهم اختلفوا فى أنها كالمساجد أو المسجدين.

ثم هل أن المحكوم بذلك الحكم الحرم الشريف، أو مع الرواق، أو مع الأيوان، أو مع الصحن.

أما تعدى الحكم إلى البلدان فلم يظهر من أحد، وإن كان ربما يظهر من قول الجواهر: لكن السيره على دخول بلدانهم، انتهى، أنه يميل إلى المنع، حيث إنه يجعل المجوز السيره، لا أنه يرى الجواز على الأصل.

وكيف كان، فقد استدل لأصل المنع بالإجماع المدعى، والسيره المستمره الكاشفه عن رأى الإمام (عليه السلام)، وقوله (عليه السلام) فى زياره الجامعه: «فجعلكم فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه»((۱)).

وقوله (عليه السلام): «أما علمت أن بيوت الأنبياء لا يدخلها جنب»((۲)).

ومنه يعرف الجواب عن إشكال من يقول إن الجنب كان فى بيوتهم (عليهم السلام)، وكذلك المرحاض فلا يمكن أن تكون حرمه بيوتهم بعد الموت أكثر منها فى حال الحياه، إذ الظاهر أن المقدار الضرورى فى حال الحياه لا ينافى عدم الجواز لغير ذلك المقدار فى حالى الحياه والممات، فإن حرمتهم (صلوات الله عليهم) ميتاً كحرمتهم حياً.

كما أن الإشكال بأن بيوتهم لو كانت مساجد لزم أن يجرى عليها سائر أحكام المساجد، كسقوط الأذان فى المفرد إذا لم يهتدم صفوف الجماعه وما أشبه، لكن لم يقل بذلك أحد، ممنوع، قلت: ما المانع من الحكم مطلقاً إن لم يكن إجماع، وإذا كان إجماع فهو المخصص.

ولعل نظر الجواهر فى ما يستفاد من كلامه من عدم الجواز لكل بلادهم وإنما أجيز للسيره، إلى بعض الروايات الداله على حرمه النجف وكربلاء، مع عدم القول بالفصل بينهما وبين سائر المشاهد، كالذى رواه الطوسى (رحمه الله) فى أماليه، عن المدنى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) يقول: «مكه حرم الله، والمدينه حرم محمد (صلى الله عليه وآله)، والكوفه حرم على بن أبى طالب (عليه السلام)، إن علياً (عليه السلام) حرم من الكوفه ما حرم إبراهيم

۱- مفاتيح الجنان: ص۵۴۷

۲- الوسائل: ج۱ ص۴۵۰ الباب ۱۶ من أبواب الجنابه ح۳ و۶

(عليه السلام) من مكه، وما حرم محمد (صلى الله عليه وآله) من المدينه»((۱)).

وما دل على أن من مكنون علم الله التمام فى أربعه مواضع، بعد تعميم التمام لكل البلدان الأربعه، كما قال به جمع.

وفى حديث أم أيمن حول كربلاء، عن النبى (صلى الله عليه وآله) أنه قال (صلى الله عليه وآله): «هى (أى كربلاء) أطهر بقاع الأرض وأعظمها حرمه»((۲)).

وقد قال السيد بحر العلوم:

ومن حديث كربلا والكعبه ... لكربلاء بان علو الرتبه((۳))

ولذا قال بعض الفقهاء: إن حكم الحضرات حكم المسجدين، لأن الأعظم لا بد وأن يكون محكوماً بالحكم بطريق أولى.

هذا ولكن القدر المتيقن الذى ذهب إليه كثير من الفقهاء أن حكم التنجيس ومكث الجنب والحائض خاص بالحضره، بإضافه سرداب الإمام المهدى (عليه السلام)، وحكم عدم دخول الكفار خاص بالصحن وما حوا، ولولا الشهره لزم القول بإلحاق الصحن بالحرم فى مسأله التنجيس والجنب والحائض، لأنه مقتضى أن بيوت الأنبياء((٤))، وفجعلكم فى بيوت، لأن الصحن من البيت عرفاً. كما لزم القول بعدم دخول الكافر فى مطلق البلد لأنه مقتضى المساواه فى حرم على (عليه السلام)، والأعظم حرمه فى حرم الحسين (عليه السلام).

ويظهر لمن راجع الوسائل والمستدرك فى باب المزار أهميه البلدان المقدسه، وحيث إن موضع الكلام كتاب الطهاره فى حكم المساجد نكتفى منه بهذا القدر.

أما سائر المشاهد المنسوبه إلى أولاد الأئمه (عليهم السلام) أو ذويهم أو أصحاب الرسول (صلى الله عليه وآله) العظام كمشهد العباس (عليه السلام) وزينب (عليها السلام) ووالد النبى (صلى الله عليه وآله) وأمه وجده وأبى ذر وسلمان، فليس لها حكم المساجد إجماعاً، نعم تجب رعايه الآداب والاحترام بالنسبه إليها، فالمرء يحفظ فى

۱- الوسائل: ج۳ ص۵۲۴ الباب من أبواب أحكام المساجد ح۲
۲- كامل الزيارات: ص۲۶۴
۳- الدره النجفيه: ص۱۰۰
۴- الوسائل: ج۱ ص۴۹۰ الباب ۱۶ من أبواب الجنابه ح۳ و۶

ولده، وكل سبب ونسب منقطع يوم القيامه إلّا سببه ونسبه (صلى الله عليه وآله)((١))، حتى قال بعض الفقهاء باحترام الحمام الذى التجأ إلى مشاهد الأئمه وذويهم، لما ورد من أنه استجار ببيتك، وكل طير استجار بيتك فأجره، فما أجار ببيوتهم يستجار بطريق أولى، بالإضافه إلى فحوى طير الحرم.

نعم الظاهر لحوق مشاهد الأنبياء فى الأحكام المذكوره، لما تقدم فى كتاب الطهاره، ولقوله (عليه السلام): «إن بيوت الأنبياء لا يدخلها جنب»((٢)).

أما المحلات المحترمه شرعاً كالكنائس ونحوها إن قيل باحترامها، لقوله تعالى:(لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ)((٣)) المستفاد منه احترام هذه المواضع فى الجمله، وكبيوت العلماء حيث ورد الثواب للنظر إلى باب دورهم، وأنهم نواب الإمام فيحترمون باحترام المنوب عنه، فليس لها هذه الأحكام قطعاً وإجماعاً، للأصل السالم عن الوارد عليه، نعم لا يجوز تنجيسها، ولا دخول من لم يوقف عليه، أو لم يرضوا ــ أى العلماء ــ بدخولهم، لعدم جواز التصرف فى مال الغير بغير إذنه، ولعدم جواز التصرف فى الوقف بغير الكيفيه التى وقف عليها، والكلام فى ذلك يتطلب فروعاً ليس هذا محل ذكرها.

ص:١٠٣

١- الوسائل: ج١٨ ص٩٠ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى ح٤

٢- سوره البقره: الآيه ٢٥١

٣- سوره الحج: الآيه ٣٨

مسأله ۲۱۰ حاله لا حرب ولا سلم

(مسأله ۲۱۰): قد يحارب المسلمون الكفار، وقد تكون بينهما حاله لا حرب ولا سلم، بأن يكون أحدهما لا يتعرض للآخر إما للبعد بينهما أو لاشتغال كل منهما بشؤون نفسه، أو لخوف كل منهما من الآخر، أو بواسطه واسطه بينهما بأن لا يتحاربا، أو ما أشبه، وقد تكون بينهما مهادنه ومعاهده بأن يتعاقدا على ترك الحرب مده، وحيث عرفت حكم الحرب وحكم الحاله المتوسطه حيث إنها لاـ تجوز إلاّـ لضروره، فقد قال سبحانه:(وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فی سَبيلِ اللَّهِ والْمُسْتَضْعَفينَ)((۱))، وقال:(فَخُذُوهُمْ واقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ)((۲)) وغيرهما من الآيات والروايات، فلنتكلم الآن حول الهدنه.

فنقول: لاـ إشكال وخلاف فی جواز المهادنه على ترك الحرب بشرط أو بلا شرط، بعوض أو بلا عوض، من المسلمين على الكفار أو بالعكس، أو من كل منهما على الآخر، وذلك لإطلاق النص والفتوى، بل دعوى الإجماع على ذلك فی الجمله متواتره فی كلامهم.

ويدل عليه قبل الإجماع قوله سبحانه: (فَأَتِمُّوا إليهِمْ عَهْدَهُمْ)((۳))، وقوله: (وَإمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إليهِمْ عَلى سَواءٍ)((۴))، وقوله: (وَإن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها)((۵))، إلى غيرها من الآيات.

أما الروايات فما أكثرها من طرق الخاصه والعامه فی باب حروب رسول الله (صلى الله عليه وآله) حيث صالح مع غير واحد من الكفار، كأهل مكه فی صلح الحديبيه، وأمراء الطريق فی غزوه تبوك وغيرهم، وهی مذكوره فی كتاب البحار وغيره.

فقد ورد أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أرسل إلى عيينه بن حصين وهو مع أبی سفيان يوم الأحزاب: أرأيت إن جعلت لك ثلثا ثمر الأنصار أن ترجع لمن معك من غطفان وتخذل جيش الأحزاب، فأرسل إليه عيينه إن جعلت لی الشطر

۱- سوره النساء: الآيه ۷۵

۲- سوره النساء: الآيه ۹۱

۳- سوره التوبه: الآيه ۴

۴- سوره الأنفال: الآيه ۵۸

۵- سوره الأنفال: الآيه ۶۱

فعلت، فقال سعد بن معاذ وسعد بن عباده: یا رسول الله والله لقد کانوا یحرسونه فی الجاهلیه حول المدینه ما یطیق أن یدخلها، فالآن حیث جاء الله بالإسلام تعطیهم ذلک، فقال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «فنعم إذاً».

ورود أن حارث بن عمر رئیس غطفان أرسل إلی النبی (صلی الله علیه وآله) أنک إن جئت لی شطر ثمار المدینه، وإلاّ ملأتها علیک خیلاً ورکاباً. فقال النبی (صلی الله علیه وآله): «حتی أشاور السعود (یعنی سعد بن عباده وسعد بن معاذ وسعد بن زراره) فشاورهم النبی (صلی الله علیه وآله).

فقالوا: یا نبی الله (صلی الله علیه وآله) إن کان هذا أمر من السماء فتسلیماً لأمر الله، وإن کان رأیک وهواک اتبعنا رأیک وهواک، وإن لم یکن أمر من السماء ولا رأیک وهواک والله ما کنا نعطیهم فی الجاهلیه بره ولا ثمره إلاّ شراء وقوی فکیف وقد أعزنا الله تعالی بالإسلام، فقال النبی (صلی الله علیه وآله) لرسوله: «أو تسمع».

والظاهر أنه یجب الوفاء من جانب المسلمین، لوجوب الوفاء بالعهد حتی إذا کان ذلک متضمناً لبذل المال ولم یکن ضرر فی منعه عنهم، لما عرفت من وجوب الاستقامه وأن المؤمنین عند شروطهم((۱)) وغیرهما من الأدله.

واحتمل عدم الوجوب لأنه لیس حقاً للکفار، وإنما أملاه علی المسلمین قوه الکفار، کما إذا أراد أن یقتلک لص فعاهدته أن تعطیه کل شهر دیناراً، أو تعلم ولده، فإنه لایجب علیک الوفاء، بل ورد فی الحدیث: «إن الوفاء لأهل الغدر عند الله غدر»، خصوصاً إذا لم یکن فی ذلک محذور، کما إذا تبانینا مع کاتب الکفار أن

ص:۱۰۵

۱- الوسائل: ج۱۵ ص۳۰ الباب ۱۹ من أبواب المهور ح۴

يدخل اسم المال فى قائمه حساباتهم بدون أن ندفع إليه المال.

هذا ولكن الظاهر وجوب الوفاء، كما تقدم الكلام فى ذلك فى مسأله الوفاء عند البراز إذا شرط على المسلم أن لا يصحبه أحد أو ما أشبه، نعم إذا كان لنقض العهد منهما فى مقابل شىء أهم جاز النقض من باب الأهم والمهم، كما إذا كان الوفاء بالعهد بعدم الحرب فى المده المقرره يوجب قوه الكفار ثم اكتساحهم لبلاد الإسلام، فإنه يجوز النقض.

ولو أخذ الكفار من المسلمين المال بمناسبه العهد ثم أسلموا، فإن كان المال تالفاً فلا إشكال فى عدم وجوب دفع مثله أو قيمته، لأن «الإسلام يجب ما قبله»([1])، وإن كانت العين موجوده فهل يجب ردها أم لا، احتمالان، من أن المال المأخوذ بالظلم لا يكون ملكاً للآخذ فالواجب إرجاعه، ومن ظاهر «الإسلام يجب ما قبله» فإن إطلاقه شامل لما إذا كانت العين باقيه أم لا، لكن الظاهر الأول، فحاله حال ما إذا كان تحت الكافر أخته أو ذبح حراماً وبقيت الذبيحه إلى حال إسلامه أو ما أشبه، مما لم يقل أحد بجواز الإبقاء لقاعده جب الإسلام، فإن الإسلام يجب لما سبق لا لما بقى، فتأمل.

ثم إنه لا فرق فى صحه المعاهده مع الكفار بين أهل الكتاب وغيرهم، لإطلاق الأدله، وخصوص مهادنه الرسول (صلى الله عليه وآله) لأهل نجران ولأهل مكه.

وإذا هادن الحاكم الإسلامى بما لا تكون فيه مصلحه الإسلام والمسلمين بل فى ضررهم، فالظاهر عدم الانعقاد لأنه لم يكن مخولاً فى هذا العقد، نعم يجب إعلام أهل الكفار بذلك، لا النقض بدون إعلامهم وإن لم يكن ذلك نقضاً فى الحقيقه، وذلك لأنه من قبيل شبهه الأمان التى تجب الإجاره حتى يرد إلى مأمنه.

ولو خاف الإمام خيانه الكفار نبذ العهد إليهم وأنذرهم، ولا يجوز النقض بدون ذلك، قال تعالى:(وَإِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً

۱- بحار الأنوار: ج ۴۰ ص۲۳۵

فَانْبِذْ إِلَيهِمْ عَلى سَواءٍ إِنّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخائِنِينَ)((۱)) أى أعلمهم بأنك ناقض عهدهم حتى تكونا سواء فى العلم بالمقتضى، لا أن تنقض عهدهم بدون إعلامهم.

والظاهر أنه لا يجوز النقض بدون خوف الخيانه حتى مع الإعلام، إلاّ مع الكفار الذين هم ينقضون بمجرد إرادتهم، فيجوز ذلك من باب المقابله بالمثل، للمناط فى قوله سبحانه:(فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ)((۲)).

ويحتمل عدم الجواز، لأن عدم التزام الكفار بالموازين لا يوجب عدم التزام المسلمين فتأمل.

ولو نقض العهد بعض الكفار دون بعض، جاز النقض معهم فقط، إلاّ إذا كانوا أهل الحل والعقد، وطرق المعاهده، إذ كلمتهم هى كلمه الكفار جميعاً، فعهدهم ونقضهم جار على الجميع.

وكذلك إذا خفنا الخيانه من بعض دون بعض.

ثم إنه لا يجب علينا نقض العهد إن خفنا الخيانه أو نقضوا كما تقدم.

ولو نقضوا ثم تابوا فهل تقبل توبتهم فى الوجوب علينا أم لا، الظاهر العدم إذ النقض من جانبهم يجعلنا فى حل بالنسبه من عهدهم، ولذا لم يعتن النبى (صلى الله عليه وآله) بقول أبى سفيان بعد صلح الحديبيه لما جاء يطلب إبرام العقد بعد أن نقضه بعضهم بقتل أحلاف الرسول (صلى الله عليه وآله).

ثم إنه فرق بين عقد الذمه وبين عقد الهدنه، فإنه إذا طلب الكفار ذمه المسلمين وجب عليهم القبول، إذ الكتابى يخير بين الإسلام والجزيه والقتال، وليس كذلك غير الكتابى، فعقد الهدنه يتوقف على رضى المسلمين.

ولو خيف من الذمى النقض لم يجز لنا النقض، إلاّ إذا كان خوفاً متزايداً فإنهم يردون إلى مأمنهم، بخلاف غير الكتابى حيث عرفت الكلام فيه.

والظاهر أن الهدنه تنقسم إلى الأحكام الخمسه، كما جعله الجواهر تحقيقاً، وتمييز أن الموضوع من أى الأقسام بيد الإمام أو المسلم الذى ارتبط بالأمر بدون وجود إمام يسترشد برأيه، فى ما لو دعت الضروره المحاربه، والله العالم.

۱- سوره الأنفال: الآيه ۵۸

۲- سوره البقره: الآيه ۱۹۴

مسأله ۲۱۱ مده عقد الهدنه

(مسأله ۲۱۱): اختلف الفقهاء إلی کم تجوز الهدنه فیما إذا کانت فی المسلمین قوه تمکنهم من القتال إلی أقوال:

الأول: إلی أربعه أشهر فقط، لقوله تعالی:(فإذا انْسَلَخَ الْأشهر الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکینَ)((۱))، حیث أمرهم بالقتال بعد الأشهر الأربعه، ولقوله سبحانه:(فَسیحُوا فِی الْأَرْضِ أَرْبَعَهَ أشهر)((۲)).

الثانی: إلی ما دون السنه، فإنه یجوز جعل الهدنه أکثر من أربعه أشهر لقوله سبحانه: (وَإن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها)، وقوله: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِی السِّلْمِ کَافَّهً)((۳)).

الثالث: إلی السنه فقط دون الأکثر، وادعوا علی عدم جواز الأکثر الإجماع، وأنه خلاف (اقتلوهم حیث ثقفتموهم) وسائر آیات القتال، خرج منها إلی السنه، فالأکثر لا یجوز لأنه خلاف إطلاقات أدله القتال کقوله تعالی:(وَما لَکُمْ لا تُقاتِلُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ والْمُسْتَضْعَفینَ)((۴)).

الرابع: أنه یجوز إلی عشر سنوات، بدلیل أن النبی (صلی الله علیه وآله) صالح أهل الحدیبیه عشر سنوات مع أنه کان قادراً علی مقاتلتهم.

والإنصاف أنه لو لا الإجماع الذی ادعاه التذکره والمنتهی والمسالک، لزم القول بأنه لا یجوز إلی أربعه أشهر أیضاً، إذا کان فی المسلمین تمکن القتال، وذلک لإطلاق أدله القتال وفیها من شده اللهجه وقوه العله ما لا یبقی معهما من الاستثناء إلاّ حاله المصلحه والضروره فقط.

وما استدل به علی جواز الأربعه من الآیات والروایات لا دلاله فیها، أما آیه انسلاخ الأشهر الحرم فلأن الأشهر الحرم خارج موضوعاً لا حکماً، بالإضافه إلی أن المجتمع منها ثلاثه لا أربعه فهی إن دلت فإنها تدل علی جواز عدم القتال ثلاثه أشهر لا أربعه.

وأما آیه السیح فهی لا تدل علی أن الحکم کان بمجرد الرغبه دون المصلحه، إذ الحکم لا یتضمن الموضوع.

ومنه یظهر حال ما استدل به من أن رسول الله (صلی الله علیه وآله)

۱- سوره التوبه: الآیه ۵

۲- سوره التوبه: الآیه ۲

۳- سوره البقره: الآیه ۲۰۸

۴- سوره النساء: الآیه ۷۵

صالح صفوان بعد الفتح أربعه أشهر.

كما أن قوله تعالى:(وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها)((١)) لا دلاله فيها إطلاقاً (أولاً)، لأن الثابت من سيره الرسول (صلى الله عليه وآله) أنه كان يوصى أمراء السرايا بالإسلام أو الجزيه أو القتال، كما ورد فى الأحاديث، وقد تقدمت جمله منها، ولو جازت الهدنه لأوصى بها فى ضمن الوصايا، اللهم إلاّ أن يقال إن العمل ليس دليلا بعد جواز الهدنه.

والحاصل إن العمل يدل على الجواز لا ـ على وجوب عدم الهدنه، لأن العمل أعم، ولذا لو رأينا أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) فعل شيئاً ولم يكن هناك دليل على وجوبه، لم يمكن القول بوجوبه، كما أنه لو ترك شيئاً ولم يكن دليل على حرمته لم يمكن القول بحرمته، فإن الفعل أعم من الوجوب، والترك أعم من الحرمه.

نعم لا إشكال فى أن وصايا النبى (صلى الله عليه وآله) مشعره بذلك.

و(ثانياً): لقوله تعالى:(فَلا ـ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ)((٢))، فإن الجنوح إلى السلم يتحقق بقبولها بعد طلب العدو، كما أنه يتحقق بالدعوه إليها ابتداءً، فتأمل.

و(ثالثاً): إنه لو قيل بأن آيه الجنوح مطلقه لزم تخصيص الأكثر، حيث إنها تخصص بالأشهر الأربعه فقط، وذلك لا يجوز، كما حقق فى الأصول، فاللازم القول بأنها فى واقعه خاصه.

١- سوره الأنفال: الآيه ٦١

٢- سوره محمد: الآيه ٣٥

مسأله ۲۱۲ حدود مده الهدنه

(مسأله ۲۱۲): هل تجوز الهدنه إلى الأبد، أو إلى مده مجهوله، أم لا، مقتضى ما تقدم من عدم جواز الهدنه أكثر من أربعه أشهر أنه لا يجوز الهدنه إلى الأبد، وذلك مقتضى الدليل العقلى أيضاً، فإنه لا معنى لترك الضعفاء تحت عذاب الأقوياء لمن تمكن من إنقاذهم، كما لا معنى لترك الجهال يفسدون الأجيال عقيده ونظاماً وقد ذكر سبحانه:(وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فى سَبيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفينَ)((۱))، فسبيل الله حق يجب القتال لأجله، كما أن سبيل المستضعفين يلزم القتال لأجله.

أما المهادنه إلى مده مجهوله، فقد قال البعض بجوازها، لأن الجهاله ترتفع برضى الطرفين، وقال آخرون بعدم الجواز لنهى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الغرر((۲))، وإذا كان الغرر فى مثل بيع الجزئيات والإجاره وما أشبه يوجب بطلان المعامله، ففى مثل الهدنه وما أشبه من الأمور الخطيره أولى.

ولولا الروايه والمناط لكن اللازم القول بالجواز فيما دون الحد الأكثر للهدنه، إذ أى مانع من مثل هذه الجهاله.

وهل أنه يجوز المهادنه إلى الأبد أو إلى مده مجهوله، بشرط أن يجعل الإمام الخيار لنفسه فى النقض متى شاء، قيل نعم فيهما، وهو محتمل عباره الشرائع، وقيل نعم فى الثانى فقط، وقيل لا فيهما، والظاهر الأخير، لأن الشرط لا يخرج الهدنه من كونها غرريه بالنسبه إلى الثانى، وبالنسبه إلى الأول فقد عرفت عدم جوازه، وما لا يجوز بلا شرط لا يجوز مع الشرط أيضاً، لإطلاق دليل وجوب القتال، فكما لا يجوز أن يسقط الحاكم الخمس من ذى الربح إلّا إذا شاء، كذلك لا يجوز جعله الهدنه أبداً إلّا إذا شاء النقض.

أما من قال بالجواز فيهما، وينسب إلى الكركى وثانى الشهيدين، فقد استدل له بما لا يصلح أن يكون دليلا، وهو أن الرضى يرفع الجهاله، وأنت خبير بأن المحذور فى الأول لم تكن الجهاله فقط حتى إذا ارتفعت ارتفع المحذور، كما أن الجهاله لا ترفع

۱- سوره النساء: الآيه ۷۵

۲- الوسائل: ج۱۲ ص۲۶۶ الباب ۱۲ من أبواب عقد البيع ح۱۳

بالرضا، فإذا قال أبيعك ما فى يدى، وكان مجهولاً فهل أن رضى الطرفين يرفع الجهاله بحيث يجوز البيع.

أما الاستدلال للجواز فى الثالث بعدم الخلاف الذى ادعاه الجواهر، وبالنبوى المروى من طرق العامه، أنه لما فتح خيبر عنوه بقى حصن فصالحوه على أن يقرهم ما أقرهم الله، فقال (صلى الله عليه وآله) لهم: «نقركم ما شئنا»((1)).

وفى آخر أنه فعل الأول.

فلاـ يخفى ما فيهما، إذ الإجماع المحتمل الاستناد ليس بحجه، فكيف بعدم الخلاف، والنبوى مع تناقضه لا حجيه فى سنده، بالإضافه إلى أن الظاهر أن النبى (صلى الله عليه وآله) سيطر على كل خيبر، ولعله (صلى الله عليه وآله) ذكر ذلك كما يذكر الحاكم لأهل الذمه.

ثم لا يخفى أن معنى «ما أقرهم الله» ما داموا لم يحدثوا شيئاً، فلا يرتبط بالوحى وما أشبه.

١- سنن البيهقى: ج٩ ص٣٠٥

مسأله ۲۱۳ شروط الهدنه فی الشریعه

(مسأله ۲۱۳): لو شرط فی الهدنه شرط فاسد فی شریعتنا بطل الشرط ولم یبطل العقد، لما تحقق فی محله من أن الشرط الفاسد لیس مفسداً.

ولو قلنا بإمکان تحقق أن یکون الشیء الفاسد المجعول فی الهدنه مقوماً، کما إذا قال: لا نقاتلکم فی قبال أن لا تقاتلونا وأن تهبوا لنا بناتکم مثلا، بطلت الهدنه.

ولو اضطر الحاکم إلی شرط الفاسد أو جعل المقوم الفاسد لم یجب الوفاء بالشرط، لأن کل شرط خالف الکتاب والسنه فهو مردود، وفی المقوم لا تنعقد الهدنه، نعم لا یجوز القتال إلّا بعد الإعلام، للمناط فی رد الکافر إلی مأمنه، ولعدم جواز الغدر، وهذا نوع من الغدر عرفاً.

ولو کان الشرط فاسداً فی شریعتهم، فهل یجب الوفاء، احتمالان:

من أنه إذا فسد جانب فسد الجانبان کما إذا کان البیع فاسداً عند أحد المتعاقدین، أو کان أحد من الثمن والمثمن لا یجوز التعامل علیه، وقد ورد «ألزموهم بما التزموا به»((۱))، فنحن مکلفون بأن نعامل معهم بما یصح فی شریعتهم.

ومن أن الکفار مکلفون بالفروع کتکلیفهم بالأصول، فالشیء الصحیح عندنا لا یکون فاسداً عندهم شرعاً وإن کان فاسداً عندهم عرفاً، فإن الزعم لا یسبب البطلان، وهذا الوجه أولی.

ولو شرط ما یجوز فی مذهبهم لا فی مذهبنا، کشرب الخمر وما أشبه، فالظاهر أنه جاز الشرط لقاعده إقرارهم علی دینهم وإن کان مخالفاً لدیننا، إلّا إذا کان ممنوعاً من جهه أخری.

ولو شرطوا رد الرجال أو النساء أو مهور النساء أو ما أشبه ذلک، فإن کانت مصلحه أهم تقتضی ذلک، جاز لقاعده الأهم والمهم، کما إذا کان فی المسلمین ضعف بحیث إذا لم یقبلوا الشرط کان ذلک أضر علیهم أو نحو ذلک، کما إذا تکون المصلحه فی قبول هذا الشرط أهم، مثلاً کانت النساء الکفارات تفر إلی المسلمین مسلمات کل شهر امرأه واحده، والنساء المسلمات التی یفرن إلی الکفار کل شهر عشره، فإذا لم نشرط لم یشترطوا ردّ المسلمات، وهذا خساره کبری بالنسبه

۱- الوسائل: ج۱۵ ص۳۳۱ الباب ۳۰ من مقدمات الطلاق ح۵

إلى المسلمين، والآيه الآتيه فى عدم إرجاع المسلمات حكم أولى كسائر الأحكام، فالضروره والأهميه توجبان تخصيصها.

أما إذا لم تكن ضروره ولا مصلحه أهم، كان مقتضى القاعده عدم الجواز، قال الله تعالى:(يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ)((۱)) إلى قوله سبحانه:(فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ) وقد روى من طريق العامه أن أم كلثوم بنت عقبه بن أبى معيط جاءت مسلمه فجاء أخواها يطلبانها، فأنزل الله تعالى الآيه، وقال النبى (صلى الله عليه وآله): «إن الله منع من الصلح فى النساء»((۲)).

وإذا أرجعت المرأه وقد أسلمت يجب عليها أن تجرى على نفسها حكم المسلمه فى الاقتراب من زوجها وسائر شؤون المسلمه ((۳)).

واذا ارتدت لدى رجوعها وظفرنا بها أجرينا عليها حكم المرتده.

أما بالنسبه إلى رد الرجال، فقد ورد أن النبى (صلى الله عليه وآله) رد أبا بصير وصاحبه إلى المشركين، وستأتى القصه.

ولو شرط الكافر على المسلم شرط، فهل يجب الوفاء به أم لا، احتمالان، من أن الكافر لا حرمه له فلا شرط، ومن أنه غدر عرفاً والمؤمنون عند شروطهم، والظاهر الأول إلاّ إذ صدق الغدر عرفاً، خصوصاً والكفار بمجموعهم لا يعنون بشروط المسلمين، فيصدق(فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ)((۴))، والظاهر أن الاعتداء كما يصدق فى الأفراد يصدق فى المجموع من حيث المجموع.

أما ما روى من أن حذيفه بن اليمان كان قد شرط عليه الكفار أن لا يقاتل مع النبى (صلى الله عليه وآله)، فأمره النبى (صلى الله عليه وآله) أن يفى للمشركين بما أخذوا عليه، فلا دلاله فيه على عموم الحكم كما لا يخفى.

ويؤيد عدم لزوم الوفاء، ما روى عن أبى عبد الله (عليه السلام):

۱- سوره الممتحنه: الآيه ۱۰

۲- الجواهر: ج۲۱ ص ۳۰۰

۳- سيره ابن هشام، القسم الثانى: ص۳۱۸ و۳۲۳، والكامل لابن أثير: ج۲ ص۲۰۴ و۲۰۵

۴- سوره البقره: الآيه ۱۹۴

«إن حياً من العرب جاؤوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) قالوا: يا رسول الله نسلم على أن لا ـ ننحنى ولا ـ نركع، فقال لهم رسول الله (صلى الله عليه وآله): نعم ولكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم، قالوا: نعم، فلما حضرت الصلاه أمرهم بالركوع والسجود، فقالوا: أليس قد شرطت لنا أن لا ننحنى ولا نركع، فقال (صلى الله عليه وآله): أليس قد أقررتم بأن لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم»((١)).

أقول: إن صح الحديث فإنه بناءً على أن الشرط الفاسد ليس بلازم الوفاء، أو لأن المخالف للإسلام نافذ ما دام الطرف غير مسلم، فإذا سلم بطل الشرط تلقائياً، كما إذا شرطوا على المسلمين أن يشربوا الخمر فإنهم إذا أسلموا بطل الشرط، أو لأن قبولهم لشرط الرسول (صلى الله عليه وآله) كان ناقضاً لشرطهم وإن لم يعلموا ذلك، أو لقاعده الأهم والمهم.

ولا ـ يناقض ما تقدم ما روى من أن ثقيف سألت رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن لا يركعوا ولا يسجدوا وأن يتمتعوا باللات سنه من غير أن يعبدوها، فلم يجبهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى ذلك((٢))، فإن عدم قبول الشرط لأمر، لا يدل على أنه قبل الشرط لمصلحه وجب الوفاء به.

والحاصل أنه يجوز قبول الشرط الجائز، وقبول غير الجائز إذا كانت مصلحه فى قبوله.

ثم إن تمكن المسلمون من عدم الوفاء بالشرط غير الجائز، لم يجب الوفاء إلّا إذا صدق عليه الغدر أو ما أشبه، كل ذلك للقواعد العامه.

١- الوسائل: ج١۵ ص۴۶ الباب ٣٨ من أبواب المهور ح٢

٢- كتاب الجواهر: ج٢١ ص٣٠٣

مسأله ۲۱۴ شرط بقاء الكافر فی الإسلام

(مسأله ۲۱۴): لو جاءت امرأه كافره إلی المسلمين وبقيت علی كفرها، جاز إجارتها للعمومات، ولو أجاروها لم يجز ردها، ولو لم يجيروها جاز ردها وإن علموا بأنه يقع عليها الظلم، إذ لا دليل علی أنه يجب منع الكافر عن ظلم بعضهم بعضاً، ولا يشمله قول عيسی (عليه السلام) بما مضمونه: إن تارك دواء الجريح هو والجارح له سواء، لانصراف الأدله عن الكافر كانصراف أدله الغيبه والإيذاء وغيرها.

اللهم إلاّ أن يقال بحسن الدفاع عقلاً، والأدله العقليه لا تخصص، وما ورد من أن «لكل كبد حراء أجر»((۱))، وغير ذلك. لكن الحسن لا يلازم الوجوب كما لا يخفی.

ولو أسلمت المرأه وجاءت إلی المسلمين لم تعد إلی الكفار إجماعاً، كما ادعاه المنتهی وغيره، للآيه الكريمه، ولأنه ظلم وتصرف فی المسلم بما لا يرضی، فإن «الناس مسلطون علی أنفسهم وأموالهم»((۲))، اللهم إلاّ إذا كان وجه أهم.

والأصل أنه إذا طلب الكفار مهرها لم يجب إعطاؤه لهم، إذ بجعل المهر وتسليم المرأه نفسها انتقل كل عوض إلی صاحبه، وليست المرأه عرفاً كالمتاع بحيث إذا طلقت أو ماتت أو فرت مثلاً كان للزوج أخذ ما بذله من البدل، ولأصاله براءه ذمتها وذمه المسلمين من المهر.

نعم ورد الدليل علی إرجاع المهر إلی الزوج، ووكيله فی حكم نفسه، أما إذا طلبه أبوه أو سائر أقربائه بل أو وارثه فالأصل محكم.

ويدل علی وجوب إرجاع المهر إليه إذا طلبه، قبل الإجماع الذی ادعاه غير واحد، قوله تعالی:(وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا)((۳))، وقد رد النبی (صلی الله عليه وآله) ذلك فی صلح الحديبيه، فالقول بالعدم للأصل، ولأن البضع لا يعوض، ولأن العوض قد استوفی بالمباشره معها، وبأن الكفار لا حرمه لما لهم اجتهاد فی مقابل النص.

وهل أن الرد عليها، أو علی الإمام، أو يفصل بين ما إذا كان المانع من ردها الإمام أو نائبه

۱- الكافی: ج۴ ص۵۸

۲- بحار الأنوار: ج۲ ص۲۷۲ ح۷

۳- سوره الممتحنه: الآيه ۱۰

فمن بيت المال، وإن كان المانع غيرهما من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كان من مال المانع، احتمالات، لكن المشهور أنه من بيت المال، قالوا: لأن الآيه خطاب لولى الأمر، ولذا لم يجب عليها الرد وإن كان نفس عين المهر موجوده.

والإنصاف أن استفاده ذلك من الآيه مشكله، ولعل المشهور ذهبوا إلى ذلك لدليل خارج، ولو أصاله عدم وجوب أن ترد هى، ولا راد له إلاّ بيت المال المعد لمصالح المسلمين، فتأمل.

ولو كان المهر حراماً كالخمر، فهل ترد عينها إذا كانت موجوده، وثمنها إذا كانت تالفه، قالوا بالعدم، ويحتمل الوجوب لحليه الخمر عندهم كحليه الثمن عندنا، فلا مانع من ردنا لها إليهم، فتأمل.

ولو جاءت إلينا ثم ارتدت، فهل ترد إلى زوجها أم لا، احتمالان، من ظاهر دليل أن المسلمه لا ترد وهى ليست بمسلمه فلا مانع من ردها، ومن استصحاب عدم الرد، لكن الموضوع قد تغير ولا يجرى الاستصحاب مع تبدل الموضوع، لكن المشهور عدم الرد، لأنها بحكم المسلمه المرتده فى أنها تحبس وتضرب أوقات الصلاه، بل فى الجواهر دعوى عدم الخلاف على ذلك.

أما لو رجعت من الارتداد فلا إشكال فى عدم ردها.

والظاهر أن المهر يرجع به إلى الزوج فى حال ارتدادها أيضاً وإن كان من بيت المال، لأنه من مصالح المسلمين، وهى كانت مسلمه حين ما حكم عليه بالإرجاع.

مسأله ۲۱۵ حق الزوج فی المهر منوط ببقائها

(مسأله ۲۱۵): هل أن حق الزوج فی المهر منوط ببقائها حیه جامعه للشرائط، فإذا ماتت أو جنت أو طلق ثم جاء یطلب مهرها فلا حق له فی ذلک، لأن البینونه حصلت بالموت والجنون والطلاق لا بالإسلام، أم لا، احتمالان:

من إطلاق الأدله، حیث قال سبحانه:(وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا)((۱))، ولم یشترط ببقائها جامعه للشرائط.

ومن احتمال الانصراف، إذ الظاهر عرفاً أنه إذا جاء یطلبها لا تعطی له، وإنما یرد علیه المهر لتخفیف عدائه للإسلام، فإذا لم تکن موجوده أو لم تکن ینتفع بها لجنونها أو طلقها هو فلا وجه لأن یعطی له البدل.

وتردد بعض الفقهاء فی المسأله، واحتمل آخر أنه إن کان الحق تابعاً لهجرتها فهو باق ولو بالاستصحاب، وإن کان تابعاً لمجیئه فی طلب المهر فلا حق، لأن الفوت سبق مجیئه، وللشک فی تعلق حقه بعد الفوت.

أقول: الظاهر وجوب أداء الحق، لإطلاق الأدله، والانصراف مشکوک فیه.

ولو أنکرت المرأه أصل الزوجیه أو زوجیتها له، أو أنکرت أنها قبضت المهر أو أنکرت الزائد، فالقول قولها إلّا إذا أقام الزوج البینه.

ولو ادعت طلاقها قبل الهجره فالقول قوله إلاّ مع بینه الزوجه، کما أنها لو ادعت أنها ردت المهر إلیه ودیعه عنده مثلًا، فالقول قوله.

ولو جاءت المرأه صغیره وأسلمت، فالظاهر عدم الرد، لأن إسلام الطفل یقبل إذا کان ممیزاً، ویحکم علیه بأحکام الإسلام، لإطلاق الأدله فی باب الإسلام، وبقبول النبی (صلی الله علیه وآله) إسلام علی (علیه السلام)، وإن لم یکن المیزان البلوغ إلی ذلک الوقت.

ولا یخفی أن الکلام فی قبول النبی (صلی الله علیه وآله) إسلام علی (علیه السلام) إنما هو من باب الظاهر، وإلا فعلی (علیه السلام) وصی منذ بدء الخلیفه، کما فی متواتر الروایات المقطوعه، والحاصل أن إطلاق الأدله المؤید بما ذکر کاف فی قبول إسلام الطفل، فلا ترد الطفله المزوجه

۱- سوره الممتحنه: الآیه ۱۰

إذا جاءت وأظهرت الإسلام، ودليل رفع القلم عن الصبى((۱)) لا يصلح حاكماً، لظهوره فى أحكام الإسلام بعد أن أسلم.

ولو كـانت المرأه تطلب من زوجهـا مالاً، جازت المقاصه، فيرد بيت المال إليها مثل المهر عوضاً عن مالها الـذى جعله بيت المال للزوج عوض المهر، وكذلك لو كانت أعيان أموالها موجوده عند الزوج ولم يبدلها.

ولو ارتـدت المسـلمه كـان لزوجهـا مطـالبه المهر، بالإضافه إلى أنه حكم متقابل فيشـمله دليل الاعتـداء، فإذا أبوا من إعطائنا مهر المرتده نأبى من إعطائهم مهر المسلمه، لما تقدم من مقابل الاعتداء كما يجرى فى الأفراد يجرى فى الأمم، والله العالم.

۱- الوسائل: ج۱ ص۳۲ الباب ۴ من أبواب الطهاره ح۱۰

مسأله ۲۱۶ إنقاذ المسلم من بلاد الكفر

(مسأله ۲۱۶): يجب إنقاذ المسلمه والمسلم والمستضعف، رجلاً ـ وامرأه وطفلاً ـ من بلاد الكفر، إذا كانوا في خطر وتمكن من ذلك، قال الله تعالى:(وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفينَ)((۱)).

وفي الحديث: «من نادى يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»((۲)).

وأولى بوجوب الإنقاذ إذا استغاث، وقد ورد أن النبي (صلى الله عليه وآله) لما خرج من مكه وقفت ابنه حمزه على الطريق، فلما مر بها علي (عليه السلام) قالت: يا بن عمي إلى من تدعني، فتناولها فدفعها إلى فاطمه حتى قدم بها المدينه.

ولا يجوز عقد الهدنه بإعاده الرجال إذا جاؤوا مسلمين، إلاّ مع الاضطرار كما تقدم.

وهل يجوز إذا كان الرجل مأمون الجانب لكثره عشيرته وقوه إيمانه، بأن نشترط في عقد الهدنه رده بدون أضرار، قيل نعم لأنه مانع منه، وقيل لا لأن «الناس مسلطون على أنفسهم وأموالهم»((۳)) فلا ـ يحق للحاكم في غير صوره الاضطرار أن يشترط ردهم في عقد الهدنه، وهذا هو الأقرب.

وأما مع الاضطرار لمصلحه أو نحوها، فلا إشكال في جواز الاشتراط، للأدله العامه، ولما ورد في قصه صلح الحديبيه واشتراط الكفار على المسلمين.

وروى أن أبا بصير جاء إلى النبي (صلى الله عليه وآله) وجاء الكفار في طلبه، فخلى النبي (صلى الله عليه وآله) بينه وبينهم وقال (صلى الله عليه وآله) له: «إنه لا يصلح في ديننا الغدر، وقد علمت ما عاهدناهم عليه، ولعل الله أن يجعل لك فرجاً ومخرجاً»، فلما رجع مع الرجلين قتل أحدهما في الطريق، ثم رجع إلى النبي (صلى الله عيه وآله) فقال: يا رسول الله قد أوفى الله ذمتك، قد ردني الله إليهم وأنجاني الله منهم، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ويل أمه مسعر حرب لو كان معه رجال»، وكان أبو بصير ظن أن النبي (صلى الله عليه وآله) يريد تحريضه بأن يحاربهم، فلما سمع أبو بصير ذلك لحق بساحل البحر وانحاز إليه أبو جندل بن سهيل ومن معه من المستضعفين بمكه فجعلوا لا يمر عير قريش

۱- سوره النساء: الآيه ۷۵

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۹ الباب ۲۰ من أبواب جهاد العدو ح۱

۳- بحار الأنوار: ج۲ ص۲۷۲

إلا عرضوا لها فأخذوها وقتلوا من معها، فأرسلت قريش إلى النبى (صلى الله عليه وآله) تناشده الله والرحم أن يضمهم إليه ولا يرد إليهم أحداً جاء، ففعل النبى (صلى الله عليه وآله) ذلك.

ومنه يستفاد جواز تحريض المسلمين لإثارتهم ضد الكفار، نعم إذا كان هناك عهد بين المسلمين وبين الكفار بعدم التحريض لم يجز، لأنه غدر كما لا يخفى.

ثم إنه لو كان عقد الهدنه مشروطاً بعدم قتل وسلب من تجدد إسلامه للكفار، كان الواجب حفظ المسلمين له، وإلاّ لم يجب، وكأنه لذا لم يلم الرسول (صلى الله عليه وآله) أبا بصير لما سلب وقتل، لأن ظاهر الصلح كان بالنسبه إلى من فى حوزه المسلمين لا من التحق بهم ولم يكن منضماً إليهم.

ولو جاء عبد الكافر وأسلم بيع عليه قهراً، لأن الإسلام مانع عن رده إلى الكافر، كما أن احترام مال المعاهد يقتضى أن لا يتحرر العبد بإسلامه، فالقول بانه إذا أسلم تحرر ليس فى محله.

وإذا انتهت مده الصلح أو فعل الكفار ما يبطله أو علم ببطلانه، لم يعمل المسلمون بالشرط لأنه لا ملزم له، فلا يحق لهم رد الرجل أو المرأه أو الطفل، كما لا يحق للكفار الذى جاءت زوجته أن يأخذ المهر، لكن مناط الرد إلى المأمن فيما لو جهل الكفار فساد الصلح أو انتهاء مدته موجود فى المقام، وكأن من قال بالعمل بمقتضى الغرور نظر إلى ذلك، وإلاّ فلا دليل على عدم جواز تغرير الكافر.

ص:١٢٠

مسأله ۲۱۷ حکم الکافر داخل الدوله الإسلامیه

(مسأله ۲۱۷): إذا فعل أهل الذمه ما هو سائغ فی شرعهم وفی شرعنا، فلا إشکال فی إقرارهم علیه، إلاّ أن یکون الشرط علیهم عدم فعله، کلبس لباس خاص أو رکوب الفرس أو ما أشبه.

وإذا فعلوا ما هو سائغ فی شرعهم دون شرعنا وتجاهروا به منعوا من ذلک علی المشهور، وإن لم یشترط ذلک فی عقد الذمه، إذا کان فی ذلک محذور، کما إذا لاطوا بالغلمان فی الطرقات أو نحو ذلک فیما إذا کان جائزاً فی شرعهم، أما إذا لم یصلوا أو لم یصوموا وأکلوا اللحم الحرام عندنا کأقسام السمک المحرم أو نحو ذلک فالظاهر عدم تعرضهم، لعدم الدلیل علی التعرض، ویشملهم إطلاق ما دل علی إقرارهم علی دینهم((۱))، وما دل علی أخذ ثمن الخمر والخنزیر منهم.

وإذا فعلوا ما هو سائغ فی شرعهم دون شرعنا خفیه، فإن علم من شریعه الإسلام المنع عن ذلک علی کل تقدیر، کما إذا قتل بعضهم بعضاً، منعوا لما نعلم من عدم رضی الإسلام بالقتل وإن کان القتل خفیه، وإلاّ ترکوا وشأنهم، کما إذا شربوا الخمر أو أکلوا لحم الخنزیر فی بیوتهم.

وإذا فعلوا ما هو سائغ فی شرعهم دون شرعنا جهراً، مما علم کراهه الإسلام لذلک، فهل ینهون فقط أو یأدبون أو یقام علیهم الحد، احتمالات وأقوال.

والظاهر الأول، لأن کراهه الإسلام لا تقتضی أکثر من ذلک، نعم إن عادوا عمداً أدبوا، وقیل بالتأدیب لأنه مقتضی الجمع بین إقرارهم علی مذهبهم المقتضی لعدم الحد، وبین انتهاکهم لحرمه الإسلام المقتضی للتعزیر، وقیل بالحد لما عن المبسوط أنه روی أصحابنا أنه یقیم علیهم الحد.

وقال الشرائع: إن تجاهروا به عمل بهم ما یقتضیه الجنایه بموجب شرع الإسلام، واستدل الجواهر لذلک بأنهم مکلفون بالفروع، وما دل علی الأمر بالمعروف وإقامه الحدود.

أقول: لکن الظاهر عدم ذلک، إذ کونهم مکلفون بالفروع لیس معناه إقامتهم لها، وإلاّ لزم أمرهم بالصلاه والصیام، فإقرارهم علی دینهم یقتضی إبقاءهم علیه، والروایه مرسله، وما دل علی الأمر بالمعروف وإقامه الحدود لا یشملهم بعد إقرارهم، فالتأدیب

۱- الوسائل: ج۱۷ ص۴۸۵ الباب ۴ من أبواب میراث الأخوه والأخوات ح۲

كما ذهب إليه المنتهى والتذكره والتحرير وغيرها أولى.

وإذا فعل الذمى ما ليس بسائغ فى شرعه وهو سائغ فى شرعنا، كما إذا أكل إليهودى ذبيحه المسلم، ترك وشأنه، إذ لا دليل على وجوب التحفظ على دين أهل الذمه، فإذا لم يذهب إلى الكنيسه لم يتعرض له، ودليل «ألزموهم بما التزموا به» ليس معناه التحفظ على دينهم فيما لا يرتبط بنا.

وإذا فعلوا ما هو ممنوع فى دينهم وفى ديننا كقتل النفس، فهل يقام الحد بمقدار ديننا أو بمقدار دينهم، أو يخير الحاكم بين الأمرين، أو يخير بين إعطائهم إلى ذوى النفوذ فيهم ليجروا عليه الحد حسب دينهم، وبين إجراء حدنا عليه، احتمالات.

وجه مقدار دينهم ما دل على إقرارهم على دينهم، ووجه مقدار ديننا أن الكفار مكلفون بالفروع، ووجه تخيير الحاكم الجمع بين الدليلين، بل لعله يشمله إطلاق قوله تعالى:(فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ)((۱))، بضميمه أن المجىء لا موضوعيه له، وأن الظاهر من «أحكم» حكم الإسلام لا ـ حكمهم، والظاهر من الإـعراض عدم تركهم وشأنهم، بل إرجاؤهم إلى حكمهم وحكامهم، لكن الإنصاف أن إجراء حكم الكفر عليهم بما هو دينهم مشكل، اللهم إلاّ ـ أن يتمسك بقول على (عليه السلام): «لحكمت بين أهل التواره بتوراتهم...» ((۲))إلخ، الظاهر فى جواز ذلك للحاكم.

۱- سوره المائده: الآيه ۴۲

۲- المناقب: ج۲ ص۳۸

مسأله ۲۱۸ الذمی فی باب المستحبات والمکروهات

(مسأله ۲۱۸): إذا ترافع إلینا مسلمان فلا إشکال فی وجوب تنفیذ حکم الإسلام فیهم، وإن رضیا بحکم غیر الإسلام، قال الله تعالی:(أَفَحُکْمَ الْجاهِلِیَّهِ یَبْغُونَ)((۱)).

وإن ترافع إلینا مسلمان من مذهب غیر المذهب الحق، فالظاهر جواز أن نحکم لهم بحکم مذهبهم، لقوله (علیه السلام): «ألزموهم بما التزموا به»((۲))، ولحکم الأئمه الطاهرین (علیهم السلام) بأحکامهم، والتی من جملتها قصه حکم علی (علیه السلام) فی المسأله المنبریه، حیث أعطی الإرث حسب تقسیم العامه، ومن المعلوم أنه لم یکن یتقی فی مثل هذه المسأله.

وقد نقل أن السید بحر العلوم کان یحکم فی مکه لکل مذهب حسب مذهبهم.

کما أن الظاهر جواز أن نحکم لهم بحکم مذهبنا، لأنه الواقع الذی ما عداه یحتاج إلی الدلیل، فیشمله إطلاق أدله الحکم بالحق.

ولو ترافع نفران منا إلی مذهب آخر اضطراراً، لم یجز لهما الأخذ بما عدا ما هو الصحیح فی مذهبنا، لأنه باطل، ولا دلیل علی جوازه.

ولو ترافع واحد منا وآخر منهم إلینا لم یجز أن نحکم إلّا علی طبق مذهبنا، فیما عدا ما یصدق علیه إلزامهم بما التزاموا به، فإن الظاهر أن ذلک جائز، فلو کان ابن وأخ للمیت وکان الأخ منا والابن منهم، جاز أن نعطیه فی باب الإرث حسب العصبه، لأنه إلزام للابن المخالف حسب ما التزم به، کما أنه إذا طلق زوجته بلا عدول جاز أن نحکم بأنها بانت منه ونعطی الحق للذی تزوجها ممن کان منا لقاعده الالزام.

ولو تنازع کافر ومسلم إلینا، یجب أن نحکم حسب الواقع بلا إشکال، وهل یجوز أن نحکم حسب مذهب الکافر، احتمالان، من أنه لیس حکماً واقعیاً فیشمله ما دل علی حرمه الحکم بغیر الواقع، کقوله (علیه السلام): «رجل قضی بالحق وهو یعلم...»((۳)) إلی آخره، وقوله تعالی:(وَمَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ)((۴))، وقوله:

۱- سوره المائده: الآیه ۵۰

۲- الوسائل: ج۱۵ ص۳۲۱ الباب ۳۰ من مقدمات الطلاق ح۵ و۶

۳- الوسائل: ج۱۸ ص۱۱ الباب ۴ من أبواب صفات القاضی ح۶

۴- سوره المائده: الآیه ۴۷

)أَفَحُكْمَ الْجاهِلِيَّهِ يَبْغُونَ)((۱))، إلى سائر الآيات والروايات، ومن مناط قاعده «ألزموهم بما التزموا به»، وقوله تعالى:(وَلْيَحْكُمْ أهل الْإِنْجيلِ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فيهِ)((۲))، وقول على (عليه السلام): «لحكمت بين أهل التوراه بتوراتهم...»((۳)) إلخ، وهذا غير بعيد.

نعم فيما لا يجوز للمسلم لا يحكم له، وإن كان جائزاً عند الكافر، كما إذا جاز عند الكافر اتخاذ المسلم أخت الكافر التى رضعت مع المسلم الرضاع المحرم، أو جاز عنده أن يبيع الخمر والخنزير له، أو ما أشبه ذلك، إذ لا يجوز للمسلم نكاح الأخت الرضاعيه ولا اشتراء أو بيع الخمر والخنزير وهكذا.

نعم إذا كان هناك استثناء خاص، كأخذ الربا من الكافر، حكم الحاكم للمسلم.

ومما تقدم ظهر أنه لا فرق بين أن يكون طرف المسلم فى النزاع الكافر الذمى أو المستأمن، أما الحربى إذا صار طرفاً للمسلم فى النزاع، فالظاهر أنه يجوز الحكم عليه بكل حال فيما يجوز للمسلم وإن كان الحق مع الكافر حسب الموازين الأوليه، كما إذا ترافع حربى ومسلم فى دار، وعلمنا أنها للكافر جاز أن نحكم بها للمسلم، لعدم حرمه الحربى، أو تنازعا فى زوجه وكانت للحربى جاز أن نحكم بها للمسلم، لأن الحكم نوع من الاستنقاذ، فلا يشمله الحكم بغير ما أنزل الله، بل هو من باب أن يتنازع اثنان فى مباح فيحكم بأنه لأحدهما، إذ الحكم طريق إلى جائز، فإن استيلاء كل واحد منهما على المباح لأنه حكم جائز، والحاصل أنه كالفتوى وإن كان فى صوره الحكم.

نعم اللازم أن لا يقول الحاكم الكذب بأن ما يذكره حكم الله، بل إنه تعيين لأحد الطرفين فيما له أن يعين أى طرف شاء، ومع ذلك ففى المسأله إشكال.

ولو ترافع إلينا كافران جاز أن نحكم بينهما بحكم الإسلام، كما جاز أن نعرض عن الحكم بينهما، بلا خلاف كما فى الجواهر، ويدل عليه الجمع بين إطلاقات الحكم بما أنزل

۱- سوره المائده: الآيه ۵۰

۲- سوره المائده: الآيه ۴۷

۳- المناقب: ج۲ ص۳۸

الله، وبين قوله تعالى:(فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ)((١))، ولخبر أبى بصير، عن أبى جعفر (عليه السلام): «إن الحاكم إذا أتاه أهل التوراه وأهل الإنجيل يتحاكمون إليه، كان ذلك إليه إن شاء حكم بينهم وإن شاء تركهم»((٢)).

وهل يجوز الحكم بينهم حسب مذهبهم، احتمالان، الجواز لإطلاق قوله: «لحكمت بين أهل التوراه»، بل وإطلاق قوله تعالى: (وليحكم أهل الإنجيل) الايه، وعدم الجواز لأنه حكم بغير ما أنزل الله، فيشمله قوله:(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ)((٣))، وسائر الآيات والروايات الناهيه عن الحكم بغير ما أنزل الله لكن الأقرب الجواز، لأن الأدله الأوليه خصوصاً بمناط «ألزموهم»((٤))، ودليل إقرارهم على دينهم حاكمه على النهى عن الحكم بغير ما أنزل الله، فهو حكم بما أنزل الله فى هذه الموارد، كالحكم بصحه أخذنا ثمن الخمر منهم دون المسلم، أو الحكم بصحه أخذ مطلقتهم بالثلاث دون مطلقه المؤمن كذلك.

ولو كان فى الحكم عليهم حسب ديننا محذور خارجى لم يصح، كما إذا استعدت زوجه الذمى ظهاره لها فإنا لا نحكم على الذمى بالصوم لعدم صحه الصوم من الكافر، قالوا لاحتياجه إلى النيه والكافر لا تتأتى منه، وفى ذلك إشكال ذكرناه فى شرح العروه كتاب الحج فراجع.

كما أن أصل مسأله التحاكم بمختلف صورها مسأله طويله الذيل، موضعها كتاب القضاء.

ثم لو حكمنا على المخالف أو الكافر حسب قاعده «ألزموهم بما التزموا به» ثم استبصر المخالف أو أسلم الكافر، فالظاهر أن الحكم نافذ، سواء رتب على الحكم الأثر أو لا، فإذا حكمنا على المخالف بإعطاء قسم من الإرث إلى العم من باب العصبه ثم استبصر كان الحكم سارى المفعول، وذلك لعدم الدليل على نقض الحكم

١- سوره المائده: الآيه ٤٢

٢- الوسائل: ج١٨ ص٢١٨ الباب ٢٧ من أبواب كيفيه الحكم ح١

٣- سوره المائده: الآيه ٤٧

٤- الوسائل: ج١٥ ص٣٢١ الباب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق ح٥ و٦

بالإيمان أو الإسلام.

ولو حكم حاكم الكفار أو المخالفين على أحدهما فجاؤوا إلينا، جاز أن نحكم لهم بحكم الواقع.

أما في الكافر فلما دل على أن الرسول (صلى الله عليه وآله) نقض حكم القود عند أهل الكتاب وردّهم إلى حكم الإسلام، ولأنه لا دليل على وجوب إبقاء حكم الكافر والمخالف، فحاله بعد الحكم كحاله قبل الحكم.

قال هارون: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجلان من أهل الكتاب نصرانيان أو يهوديان كان بينهما خصومه، فقضى بينهما حاكم من حكامهما بجور، فأبى الذي قضى عليه أن يقبل وسأل أن يرد إلى حكم المسلمين، قال: «يرد إلى حكم المسلمين»([1]).

وهل يجوز نقض الحاكم الإسلامي حكمه بالنسبه إليهم، سواء حكم بينهم بحكم الإسلام أو بحكم مذهبهم، أو لا، أو يفرق بين النقض من مذهبهم إلى الإسلام فجائز، ومن الإسلام إلى مذهبهم فليس بجائز، احتمالات، ولا يبعد الثاني لإطلاق أدله نفوذ الحكم، وبعده الثالث لأن حكم الإسلام أشرف، ولو شك فاستصحاب بقاء الحكم منفذ، والله العالم.

١- الوسائل: ج١٨ ص٢١٨ الباب ٢٧ من أبواب كيفيه الحكم ح٢

مسأله ۲۱۹ عدم جواز بيع المصحف للكافر

(مسأله ۲۱۹): ذهب المشهور إلى عدم صحه بيع المصحف الشريف وأجزائه حتى البسلمه للكافر مطلقاً حتى الذمى منهم، واستدلوا لذلك باحترام القرآن مما ينافى تسليط الكافر عليه، وأنه يخشى منه الإهانه وهى لا تجوز، وأنه إذا عرف ما فى القرآن كان محلا لأن يشكك فيه، وأنه معرض لأن ينجسه ببدنه أو غيره، وبالإجماع المدعى، وقد ظفرت بروايه فى البحار فى كتاب القرآن والدعاء: «نهى النبى (صلى الله عليه وآله) أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافه أن يناله العدو»((۱)).

ولكن الكل لا يخفى ما فيه، فإن الاحترام لا ينافى التسليط بحيث يوجب الحرمه الشرعيه، والأصل عدم الإهانه والتشكيك والنجاسه، والإجماع محتمل الاستناد، والروايه ليست حجه سنداً.

ويؤيد عدم الحرمه إرسال النبى (صلى الله عليه وآله) كتبه إلى الكفار مع أنه كان يبدؤه باسم الله تعالى وهو آيه من القرآن، والقول بأن بسم الله كان فى الزمان السابق بدليل(وَأنه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ)((۲)) فى سوره النمل، لا ينافى كونه جزءاً وآيةً من القرآن، وأن الكتابه تقصد إليه لا إلى ما كان فى الأمم السابقه.

كما يؤيد عدم الحرمه السكه المضروبه فى زمن الإسلام فى زمن الأئمه الطاهرين (عليهم السلام) حيث كان النقش سوره (قول هو الله أحد)، وأغلب البلاد الإسلاميه كانت تكتظ بأهل الكتاب، ولم يسمع من الأئمه (عليهم السلام) إنكار لذلك.

فالقول بالجواز إن لم يكن إجماع مسلم أقرب، خصوصاً إذا كان تبليغاً للإسلام ونشراً للدين، وكان لمن يرجى هدايته، ومعه يظهر الكلام فى ما ذكروا من حرمه إعطاء الكافر للأحاديث النبويه وأخبار الأئمه الطاهرين (عليهم السلام) ويؤيد الجواز أن ما كان يرسله الرسول (صلى الله عليه وآله) من كتبه إلى الكافر كان حديثاً للرسول (صلى الله عليه وآله).

وفى الشرائع كره ذلك.

ثم لا يخفى أنه على القول بالحرمه أو الكراهه، لا فرق بين البيع وغيره من أقسام التسليط، وإذا قلنا بأن بيع المصحف حرام لزم نقل الكلام إلى سائر أنواع التسليط حتى العاريه والوديعه

ص:۱۲۷

۱- البحار: ج۸۹ ص۱۷۵ ح۱، وأمالى الطوسى: ص۳۹۲

۲- سوره النمل: الآيه ۳۰

وموضع الكلام فی ذلک کتاب البیع.

ولو کتبه الکـافر لزم إخلاء یـده منه، لأن المناط موجود فیه، فاللازم القول أن حاله حال العبـد المسـلم الـذی هو عنـد الکافر مما یباع علیه قهراً، جمعاً بین الحقین ورعایةً للدلیلین.

ص:۱۲۸

مسأله ۲۲۰ وصايا الكافر الذمى

(مسأله ۲۲۰): لو أوصى بمال لتجديد الكنيسه والبيعه وسائر محلات العباده، كمحل الأصنام وبيوت النيران، لم يجز تنفيذه عندنا، ونقل عليه الإجماع، لأن ذلك لا يجوز إحداثه فى أرض الإسلام فالوصيه بالنسبه إلى ذلك باطله، إذ حالها حال الوصيه لصنع الخمر وتربيه الخنزير وما أشبه.

وكذا لو أوصى بصرف شىء لكتابه التوراه والإنجيل وسائر الكتب التى هى للمذاهب الباطله، سواء كانوا أهل كتاب أم لا، فإن التوراه والإنجيل وإن كان أصلهما من السماء لكنهما حرفا تحريفاً مشيناً، قال تعالى:(يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ)((۱)).

ومنه يظهر أن الوقف لها أيضاً كذلك، لوحده المناط.

وكذلك لا ـ تجوز مطالعه الكتب الضاله إلاّ إذا أمن المطالع من عدم التأثر، وقد روى أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) خرج يوماً من داره فوجد فى يد عمر صحيفه، فقال: «ما هى»، فقال: من التوراه، فغضب عليه ورماها من يده، وقال: «لو كان موسى وعيسى حيين لما وسعهما إلاّ اتباعى».

ولو أوصى لاستيجار الأجير الخاص لخدمه الكنيسه أو كتابه العهدين، فإنه لا تنفذ الوصيه، فإنه من الوصيه بالمحرم.

ولو أوصى بناء صومعه للرهبان، فهل تنفذ لأصاله الجواز، أو لا لأنه من بيوت الضالين، احتمالان، والظاهر الأول.

ولو أوصى للراهب والقسيس والباب والكردينال ومن أشبه نفذت الوصيه، لعدم المانع، فيشمله إطلاقات الوصيه، كما أنه أو أوقف لهم أو وهب صح.

ثم إن عدم تنفيذنا لوصيه من ذكر ليس معناه الوصيه باطله عندهم، بل اللازم إلزامهم بما التزموا به، وذلك معنى تقريرهم على دينهم.

ولو أوصى بكتابه كتب الحساب والطب وسائر العلوم نفذت الوصيه.

ولو أوصى ببناء مسجد أو حسينيه أو نحوها نفذت الوصيه، وإن لم يجز فى دينه، إذ هم مكلفون بالفروع.

ولو أوصى بقضاء صلاه أو صيام عنه حسب دينه جاز، لمشروعيه عباداتهم لديهم، وليست بمحرمه فى شريعه الإسلام حتى تلغى الوصيه، نعم لو كانت الوصيه أن يعمل المسلم بذلك أشكل، إذ لا تشرع فى

۱- سوره النساء: الآيه ۴۶

دیننا، ولو أوصى ببناء كنيسه للماره وللعباده، ففيه احتمالات، البطلان لأن ما يكون جزؤه غير مشروع فهو غير مشروع، والصحه وصرف الكل فى الماره، لأن البناء لا مانع منه وإنما الصرف فى العصيان فيه المانع، فإن كنيسه العباده فيه المانع لا كنيسه الماره، وصرف نصف المبلغ الموصى به فى كنيسه الماره لأنه من باب ضم الجائز إلى غير الجائز فى باب الوصيه، والظاهر الثالث بعدم وجه لحصه الجميع أو بطلان الجميع، فتأمل.

وهل تكره أجره رم الكنائس الموجوده لأنه إعانه على خلاف الإسلام، كما ذهب إليه غير واحد، أم لا لأصاله العدم، احتمالان، والظاهر الثانى، وإن كان الأول لا يخلو من وجه، خصوصاً إذا قلنا بأن فتوى الفقيه فى التسامح كما ذهب إليه غير واحد.

ثم إن ما ذكرناه فى هذه المسأله إنما هو حكم الموضوعات المذكوره بالعنوان الأولى، فإذا وجد هناك مجوز أو محرم بعنوان ثانوى، كان الحكم تابعاً له.

هذا كله فى باب الكنايس وما أشبه، أما مدارسهم ومكتباتهم ونحوها فإن كانت فى ذلك تضعيف الإسلام والمسلمين أو تقويه لهم لم يجز، وإلّا جاز لأصاله الجواز.

ولا يجوز لهم فتح التبشير إلى المسلمين قطعاً، ولا يحق لإنسان أن يساعدهم على ذلك، ولكن هل يجوز لنا إطلاق سراحهم فى تبشير الوثنيين ومن أشبه، وإذا جاز فهل يجوز لنا مساعدتهم على ذلك فيما إذا دار الأمر بين بقاء اولئك كفاراً ملحدين أو نصارى مثلاً، احتمالان، من أنه إعانه على الباطل، ومن أن الاعتراف بالألوهيه والرساله فى الجمله أفضل.

أما سائر فرق الكفار كالوثنى والبهائى ومن إليهم، فالظاهر عدم جواز إجازه بنائهم لمراكز عبادتهم أو مراكز تبشيرهم، لعدم إقرار الإسلام لهم، وهو من نشر الباطل، كما أن الواجب إزاله ذلك كله.

وهل تجوز الإزاله فى بلاد الكفر كأن يهدم الإنسان محل الأصنام فى الهند أو يحطم الصنم، الظاهر ذلك إذا لم تلزم مفسده، كما فعل إبراهيم (عليه السلام)، فإن وجود هذه الأمور مبغوضه لله سبحانه، كما أن الظاهر جواز حيازه الأبقار التى تعبد من دون الله تعالى، لأنها لا مالك لها، والله العالم.

ص:١٣٠

مسأله ۲۲۱ فی قتال أهل البغی

(مسأله ۲۲۱): فی قتال أهل البغی.

والبغی لغه: الطلب، وحیث إن الظالم یطب شیئاً یسمی باغیاً، إذ الطلب قد یکون بالحق، وقد یکون بالباطل، قال تعالی:(وَابْتَغِ فیما آتاکَ اللَّهُ الدَّارَ الآخرهَ)((۱))، وقال:(فَقاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتَّی تَفیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ)((۲)).

والبغاه فی اصطلاح الشرع والمتشرعه: هم الذین یخرجون علی الدوله الإسلامیه الصحیحه القائمه، سواء کانت بقیاده الرسول والإمام أو نائبهما الخاص أو العام حتی الفقیه الجامع للشرائط إذا کان رئیس الدوله أو کان موکلا لرئیس الدوله، کان الخروج علیها من مصادیق البغی، والخارجون محکومون بحکم البغاه، وقد نزل فیهم قوله تعالی:(وَإِن طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فإن بَغَتْ إِحْداهما عَلَی الأخری فَقاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتَّی تَفیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ فإن فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إن اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ)((۳)).

والآیه بظاهرها تشمل ما إذا کانت طائفتان متحاربتین، أو کان إمام عادل خرجت علیه طائفه، فإذا ظهر بوادر الانشقاق والخلاف وجب الإصلاح حتی قبل الاقتتال، لوجوب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر والحیلوله دون وقوعه، بل مناط الآیه موجود فیه إن لم نقل بأن المراد باقتتلوا (إراده الاقتتال)، لأن الفعل قد یستعمل فی الإراده، کالعکس، کما ذکره فی کتاب المغنی وغیره، ومنه(إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ)((۴)) أی أردتم.

وکیف کان، فإذا حصل الاقتتال وجب الإصلاح من کل إنسان یأتی منه ذلک، علی سبیل الکفایه، کما هو المستفاد عرفاً من ظاهر الآیه، ولو لا الروایات لکان ظاهر الآیه أن قبل البغی الذی هو بعد الاقتتال لا یکون أهل الخروج محکوماً بکونهم خوارج، ولهم أحکامهم الخاصه، والحاصل أن ظاهر الآیه أن حکم الخروج إنما یتحقق بعد إصرار أحد الطرفین أو الذی عبر عنه به (تبغی)، فإن أصرّت الطائفه الخارجه علی

۱- سوره القصص: الآیه ۷۷

۲- سوره الحجرات: الآیه ۹

۳- سوره الحجرات: الآیه ۹

۴- سوره المائده: الآیه ۶

الاستمرار ولم تقبل الصلح وجب قتالهم عن جد، بعد أن كان القتال أولاً فجائياً.

وغايه القتال الرجوع إلى حكم الله تعالى، والخلود إلى قبول الدوله العادله، فلا حق فى الانتقام والتشفى، وهذا ما اشار إليه بقوله (واقسطوا)([(١)])، فإن القسط يستعمل بمعنى الظلم، كقوله تعالى:(وَأما الْقاسِطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً)([(٢)])، وبمعنى العدل، ومنه يسمى الميزان بالقسطاس.

ثم إن تسميه الخوارج مؤمنين فى الآيه الكريمه، لأن الإيمان له إطلاقات، مجرد الإسلام حتى الجامع مع النفاق، والإيمان مع الولايه فقط، والإيمان الكامل كما قال تعالى:(إنما الْمُؤْمِنُونَ الَّذينَ إذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ)([(٣)]).

ص:١٣٢

١- سوره المائده: الآيه ۶

٢- سوره الجن: الآيه ١۵

٣- سوره الأنفال: الآيه ٢

مسأله ۲۲۲ قتل من خرج على الإمام

(مسأله ۲۲۲): لا إشكال ولا خلاف في وجوب قتال من خرج على إمام عادل، أما عدم الإشكال والخلاف فلأن دعوى الإجماع على ذلک مستفيض، وفى الجواهر الإجماع بقسميه عليه، والوجوب عينى إذا ندب الإمام أو نائبه أو كان الاحتياج إلى الجميع، وكفائى إذا لم يندب أشخاصاً خاصين، ولم يكن الحرب يتوقف على جميع المؤمنين، وذلک للأدله العامه التى تقدمت جمله منها فى جهاد الكفار.

والمراد بالقتال المحاربه، لكن لما كان الهدف إخضاعهم للحق فإن أمكن بدون اقتتال كان ذلک مقدماً، والقتال يحصل بالوسائل المتبعه فى كل زمان حسب ذلک الزمان، فإذا احتاج القتال إلى مقدمات ولو تدريب سنوات وجب ذلک.

والمراد بالخارج من أخذ السلاح وحارب، أما إذا لم يأخذ السلاح كما لو خرجت مظاهرات أو أخذت تكون الأحزاب فهل يسمى خارجاً أو لا، احتمالان، من المناط، ومن أنه لا يصدق عليه القتال، وظاهر الأدله القتال الفعلى، والثانى أولى.

نعم لا ـ إشكال فى جواز أو وجوب تبديد المتظاهرين أو إخمادهم ولو بإعطائهم مطالبهم المشروعه، وكذلک بالنسبه إلى الأحزاب، وذلک لوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ودفع المنكر وما أشبه.

والمراد بالإمام العادل كل من كان منصوباً من قبل الله، أو من قبل أوليائه، فيشمل الحكم الفقيه المتولى لأمر البلاد.

كما أن الظاهر أن ذلک لا يصدق على من آذى الإمام وسجنه وما أشبه فيما إذا لم يكن الإمام متولياً لأزمه المسلمين، لعدم صدق الأدله، وإن كان فاعل ذلک مهدور الدم، لكن ليس كل هدر دم يلازم صدق الخروج.

ويدل على الحكم فى الجمله متواتر الروايات العامه أو الخاصه الوارده فى على (عليه السلام) وإن كان بين الروايات تدافعاً، وهو أنه هل الخارجون كفار أم لا.

وهناک طائفتان من الروايات، تدل كل طائفه على أحد الطرفين، فمما يدل على أنهم كفار:

ما رواه الطوسى فى أماليه، عن الأصبغ بن نباته، قال: جاء رجل إلى على (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين، هؤلاء الذين نقاتلهم، الدعوه واحده، والرسول واحد، والصلاه واحده، والحج واحد، فبم نسميهم

قال (عليه السلام): «بما سماهم الله تعالى فى كتابه»، فقال: كل ما فى كتاب الله أعلمه، فقال (عليه السلام): «أما سمعت الله يقول فى كتابه:(تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجاتٍ وَآتَيْنا عيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّناتِ وَأَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ وَلكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ ومِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ)((١))، فلما وقع الاختلاف كنا نحن أولى بالله عز وجل وبدينه وبالنبى (صلى الله عليه وآله) وبالكتاب وبالحق، فنحن الذين آمنوا وهم الذين كفروا، وشاء الله من قتلهم فقتلناهم بمشيته وإرادته»((٢)).

وعن الباقر (عليه السلام)، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «يا معشر المسلمين قاتلوا أئمه الكفر، إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون»، ثم قال: «هؤلاء القوم هم ورب الكعبه، يعنى أهل صفين والبصره والخوارج»((٣)).

وعن أبى الطفيل، قال: سمعت علياً (عليه السلام) يوم الجمل وهو يحض الناس على قتالهم ويقول: «والله ما رمى أهل هذه الآيه بكنانه قبل اليوم،(فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ) »((٤)) الحديث.

وعن جميل بن دراج، قال: قال رجل لأبى عبد الله (عليه السلام): الخوارج شكاك، فقال: «نعم»، قال: فقال بعض أصحابه: كيف وهم يدعون البراز، قال: «ذلك مما يجدون فى أنفسهم»((٥)).

إلى غيرها، بالإضافه إلى ما دل على أنهم أسوأ ممن حارب الرسول (صلى الله عليه وآله) كالمروى عن أبى جعفر (عليه السلام) أنه ذكر الذين حاربهم على (عليه السلام) فقال: «أما إنهم أعظم حرباً ممن حارب رسول الله (صلى الله عليه وآله)»، قيل له: وكيف ذلك يا بن رسول الله، قال: «لأن أولئك كانوا جاهليه، وهؤلاء قرؤوا القرآن وعرفوا فضل أهل الفضل فأتوا ما أتوا بعد البصيره»((٦)).

بل يظهر ذلك من قوله (صلى الله عليه وآله): «يا على حربك حربى».

إلى غيرها من الروايات

١- سوره البقره: الآيه ٢٥٣
٢- المستدرك: ج٢ ص٢٥٤ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح١
٣- المستدرك: ج٢ ص٢٥٤ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٣
٤- المستدرك: ج٢ ص٢٥٤ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٥
٥- الوسائل: ج١١ ص٦٠ الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو ح٦
٦- الدعائم: ج١ ص٣٨٨ باب ذكر قتال أهل البغى ح١

الکثیره الصریحه أو المشیره إلی ذلک.

نعم فی جمله من الروایات أنهم لیسوا کفاراً، فعن أبی جعفر (علیه السلام) أنه سئل عن الذین قاتلهم علی (علیه السلام) من أهل القبله أکافرون هم، قال: «کفروا بالأحکام وکفروا بالنعم کفراً لیس ککفر الذین دفعوا النبوه ولم یقروا بالإسلام، ولو کانوا کذلک ما حلت لنا مناکحتهم ولا ذبائحهم ولا مواریثهم»((۱)).

وعن محمد بن داود، بإسناده عن علی (علیه السلام)، أنه سئل عن أهل الجمل أمشرکون هم، قال: «لا، بل من الشرک فروا» قیل: فمنافقون، قال: «لا، إن المنافقین لا یذکرون الله إلاّ قلیلاً»، قیل: فما هم، قال: «إخواننا بغوا علینا فنصرنا علیهم»((۲)).

وعن جعفر (علیه السلام)، عن أبیه (علیه السلام): «إن علیاً (علیه السلام) لم یکن ینسب أحداً من أهل حربه إلی الشرک ولا إلی النفاق، ولکنه کان یقول: هم إخواننا بغوا علینا»((۳)).

قال فی الوسائل: هذا محمول علی التقیه، والظاهر کذلک فإن الطائفه الثانیه لا تنافی الطائفه الأولی، إذ الحدیث الأول معلوم مراده، إذ الکفر بعلی (علیه السلام) لیس کالکفر بالرسول (صلی الله علیه وآله) کما أن الکفر بالرسول (صلی الله علیه وآله) لیس کالکفر بالله تعالی، ولذا فالظاهر کون الطائفه الأولی هی المتعینه، أما نکاحهم وذبائحهم فلا إشکال فی أن المشهور المنصور أنهم فی ذلک بحکم الکفار، وکذلک فی النجاسه وعدم جریان أحکام الإسلام علیهم بعد الموت، وغیر ذلک، کما مر تفصیل ذلک فی کتاب الطهاره.

۱- الدعائم: ج۱ ص۳۸۸

۲- المستدرک: ج۲ ص۲۵۵ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۱۸

۳- المستدرک: ج۲ ص۲۲۵ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۱۹

مسأله ۲۲۳ شروط الخوارج فی المنعه والکثره

(مسأله ۲۲۳): هل یشترط فی الخوارج أن یکونوا فی منعه وکثره، بحیث لا یمکن تفریق کلمتهم إلّا بسوق الجیوش، کما قال به الشیخ وابن إدریس وابن حمزه، أم لا، کما قال بذلک جمع آخر کالعلامه وغیره، بل النفر الیسیر حتی الواحد والاثنین وما أشبه إذا خرجوا کانوا خوارج، احتمالان.

استدل للأول: بانصراف الأدله عن مثل الواحد والاثنین، وبأن علیاً (علیه السلام) أمر فی ابن ملجم بالإحسان إلیه، ولو کان محکوماً بحکم الخوارج کان اللازم التشدد علیه.

واستدل للثانی: بالمنع عن الانصراف، ولا دلاله فی کلام الإمام بالنسبه إلی ابن ملجم، والمسأله بحاجه إلی التأمل.

نعم لا إشکال فی أن عدم دخولهم فی الخوارج إذا قلنا بذلک لا ینفی عنهم حکم القتل وما أشبه إذا دخلوا فی المحارب الذی أشهر السلاح للإخافه، کما ذکر فی کتاب الحدود، أو فی من یلزم جرحه أو ما أشبه من باب الأمر بالمعروف أو نحو ذلک.

وهل یشترط فی جریان حکم الخوارج أن یکونوا خارجین عن قبضه الإمام فی بلد أو بادیه، أما إذا کانوا تحت قبضته فلا یحکم علیهم بحکم الخوارج، کما عن الشیخ وابن حمزه وابن إدریس، أم لا یشترط ذلک، احتمالان.

استدل للأول: بأن علیاً (علیه السلام) لم یجز حکم الخوارج علی الذین کانوا تحت نفوذه وفی قبضته، کما روی أن علیاً (علیه السلام) کان یخطب فقال رجل بباب المسجد: لا حکم إلّا لله، تعریضاً بعلی (علیه السلام) أنه حکم فی دین الله الرجال، فقال علی (علیه السلام): «کلمه حق یراد بها باطل، لکم علینا ثلاث، لا نمنعکم مساجد الله أن تذکروا اسم الله فیها، ولا نمنعکم الفیء ما دامت أیدیکم معنا، ولا نبدؤکم بقتال»((۱)).

وروی هذه الروایه باختلاف یسیر أیضاً.

ولما روی من إشکالات ابن کوا وقد ترکه علی (علیه السلام) بدون أن یتعرض له، ولترک علی (علیه السلام) ابن ملجم وصاحبه مع علمه بأنهم خوارج، ولما روی من أن علیاً (علیه السلام)

۱- الدعائم: ج۱ ص۳۹۳، المستدرک: ج۲ ص۲۵۴ الباب ۳۴ من أبواب جهاد العدو ح۹

قال كلمه بليغه بمناسبه، فقال أحد الخوارج: «قاتله الله من كافر ما أفقهه»[(۱)] فلم يتعرض له الإمام.

ولما روى من أن الإمام مر بباب المسجد، فرأى أعمى جالساً فى وسط الطريق، فأمره الإمام بالتنحى، فقال الأعمى: من أنت، قال: على، قال: الأعمى ما عليك إلّا أن تجيب عن الدماء التى أرقتها فى حروبک مع المسلمين، فلم يتعرض له على (علیه السلام)، فمر بعد ذلک مالک الأشتر، فأمر الأعمى بالتنحى، قال الأعمى: ومن أنت، قال: مالک، قال: أجيبک بما أجبت به إمامک، قال مالک: وبماذا أجبت إمامى، قال الأعمى: ما عليك إلّا أن تجيب عن الدماء التى أرقتها فى حروبک مع المسلمين، فنزع مالک سيفه وضرب عنق الرجل.

إلى غيرها من القصص الوارده الداله على أن الإمام لم يكن يتعرض لهم.

لكن الظاهر عدم خصوصيه لكون الخارجى خارجاً عن قبضه الإمام، لإطلاق الأدله وعدم دلاله ما ذكر، إذ هذه الروايات إن تمت شرائط الحجيه فيها لم تدل على المراد، فإن عدم تعرض الإمام (علیه السلام) لهم إنما هو مثل عدم تعرض الرسول (صلى الله عليه وآله) للمنافقين، مع أن الله سبحانه قال:(جاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنافِقِينَ)[(۲)]، فإنه (علیه السلام) لم يكن يتمكن حسب الموازين الظاهريه من قتلهم وقد كثروا فى بلاده، كما يظهر لمن راجع التاريخ.

كما أن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان كذلك بالنسبه إلى المنافقين.

أما ما أيد به الجواهر قول الشيخ بقوله: نعم قد يقال إن حكم البغاه لم يعلم إلّا من فعل على (علیه السلام)، كما اعترف به الشافعى وغيره، ولم يثبت لنا شىء من فعله فيما عدا الفرق الثلاثه، وقد كانوا كذلك، ففيه: إن الإطلاقات كافيه فى التمسک كتمسكنا بكل إطلاق وإن كان الفعل الصادر عنهم (علیهم السلام) خاصاً بمورد خاص.

ثم هل يشترط فى الخوارج المحكومين بالأحكام المذكوره أن يكونوا على المباينه بتأويل يعتقدونه كما عن

۱- نهج البلاغه: الحكمه ۴۲۰

۲- سوره التوبه: الآيه ۷۳

الشیخ وابنی حمزه وإدریس أم لا، احتمالان.

استدل للأول: بأن الطوائف الثلاثه کانوا علی شبهه، فأصحاب الجمل وصفین کانت شبهتهم دم عثمان، والنهروان کانت شبهتهم التحکم.

وردّ بالإطلاقات وبأن أصحاب معاویه والجمل لم تکن لهم شبهه کما یدل علی ذلک الروایات الداله علی أنهم لم یکن له شبهه، ففی خبر السکونی، عن جعفر، عن أبیه، عن آبائه (علیهم السلام): أنه لما فرغ أمیر المؤمنین (علیه السلام) من أهل النهروان قال: «لا یقاتلهم أحد بعدی إلّا من هم أولی بالحق منهم»((١)).

وفی خبر، عن جعفر (علیه السلام) قال: «ذکرت الحروریه عند علی (علیه السلام) قال: إن خرجوا علی إمام عادل أو جماعه فقاتلوهم، وإن خرجوا علی إمام جائر فلا تقاتلوهم، فإن لهم فی ذلک مقالاً»((٢)).

وفی خبر جمیل بن دراج، قال: قال رجل لأبی عبد الله (علیه السلام): الخوارج شکاک، فقال: «نعم»، قال: فقال بعض أصحابه: کیف وهم یدعون إلی البراز، قال: «ذلک مما یجدون فی أنفسهم»((٣)).

وفی نهج البلاغه، عن أمیر المؤمنین (علیه السلام): «لا تقتلوا الخوارج بعدی فلیس من طلب الحق فأخطأه کمن طلب الباطل فأدرکه، یعنی معاویه وأصحابه»((٤)).

فإن الظاهر من هذه الروایات أنه لم یکن شک لمعاویه وأصحابه الأقربین، کما أن التاریخ یدل علی أنه لم یکن شک لعائشه وصاحبیهما وإنما أقدموا علی ما أقدموا طلباً للدنیا، أما الخوارج فکانوا شاکین لأنهم لم یکونوا یعرفوا الإمام من قبل.

ثم إن الظاهر أن حکم الخوارج من النجاسه والکفر وعدم ترتیب آثار المسلم علیهم فی النکاح والموت وغیرها إنما هی فی الخارج علی الإمام المعصوم، أما الخارج علی الفقیه الحاکم فلیس حکمه إلّا الحرب بتوابعه، وذلک لأن الأدله الداله علی تلک الأحکام ظاهرها الخارج علی الإمام کما لا یخفی.

کما أن الکلام فی هذا الکتاب حول البغاه الذین تجری علیهم الأحکام

١- الوسائل: ج١١ ص٦٠ الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو ح۴

٢- الوسائل: ج١١ ص٦٠ الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو ح٣

٣- الوسائل: ج١١ ص٦٠ الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو ح٦

۴- الوسائل: ج١١ ص٦٠ الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو ح١٣

الخاصه بهم، وإلّا فقد يجب قتلهم لكونهم محاربين، أو لأنهم نصاب، أو لاستحلالهم دماء المسلمين، وتكفيرهم أمير المؤمنين (عليه السلام)، أو إنكار سائر ضروريات الدين، كما ذكره الجواهر وغيره.

ثم إنه قد نقل عن بعض العامه اعتبار أن يكون الخارجى قد نصب إماماً لنفسه، ولا دليل على ذلك.

كما أن الخارجى إذا تاب قبل منه، لفعل على (عليه السلام) بالخوارج، قال موسى بن طلحه بن عبيد الله، وكان فيمن أسر يوم الجمل وحبس فيمن حبس من الأسارى بالبصره، قال: كنت فى سجن على (عليه السلام) بالبصره حتى سمعت المنادى ينادى: أين موسى بن طلحه بن عبيد الله، قال: فاسترجعت واسترجع أهل السجن، وقالوا: يقتلك، فأخرجنى إليه، فلما وقفت بين يديه، قال لى: «يا موسى»، قلت: لبيك يا أمير المؤمنين، قال: «قل أستغفر الله»، قلت: استغفر الله وأتوب إليه، ثلاث مرات، قال لمن كان معى من رسله: «خلوا عنه» وقال لى: «اذهب حيث شئت وما وجدت لك فى عسكرنا من سلاح أو كراع فخذه، واتق الله فيما تستقبله من أمرك واجلس فى بيتك» فشكرت وانصرفت((۱)).

كما أن الظاهر استحباب أن لا يبدؤوا بالقتال حتى يكونوا هم البادين، لفعل على والحسين (عليهما السلام) فى حروبه وفى كربلاء، وسيأتى ما يدل عليه فى المسأله التاليه، وهى أنه إذا علم الخوارج بالحق ومع ذلك عاندوا فلا إشكال فى أنه لا يجب دعاؤهم إلى الكف، إلاّ إذا احتمل النفع من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإتمام الحجه، ولكن مع ذلك يستحب دعاؤهم.

فعن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إن دعا أهل البغى قبل القتال فحسن، وإلاّ فقد علموا ما يدعون إليه وينبغى أن لايبدؤهم به، كما أنهم إذا جهلوا الحق وجب دعاؤهم»((۲))، للمناط فى قتال الكفار، بل إطلاقات بعض الأدله، ولأدله عدم العقاب إلاّ بعد البيان، كقوله سبحانه:(ما كُنَّا مُعَذِّبينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً)((۳)).

ص:۱۳۹

۱- المستدرک: ج۲ ص۲۵۲ الباب ۲۳ من أبواب جهاد العدو ح۵

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۶۷ الباب ۳۱ من أبواب جهاد العدو ح۱ و۲ و۳

۳- سوره الإسراء: الآيه ۱۵

مسأله ۲۲۴ أحكام قتال البغاه

(مسأله ۲۲۴): أحكام قتال البغاه كأحكام قتال الكفار فى جميع الجهات، إلّا ما استثنى، فالشهيد فى معركتهم لا يغسل ولا يكفن، والمقتول منهم بحكم الكافر فى أنه لا يصلى عليه ولا يجرى عليه أحكام المسلمين، بناءً على المختار.

والإنصاف أن القول بأن قاتلى عمار ومن أشبه، وقاتل أمير المؤمنين (عليه السلام) وقتله الحسين (عليه السلام) مسلمون يجرى عليهم أحكام الإسلام من أبعد البعيد، بالإضافه إلى النصوص التى عرفتها فى أن الخارج على هؤلاء كفار.

فعن على (عليه السلام) أنه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن الله قد كتب على المؤمنين الجهاد فى الفتنه من بعدى، كما كتب عليهم الجهاد مع المشركين» فقلت: «يا رسول الله وما الفتنه التى كتب علينا فيها الجهاد»، قال: «فتنه قوم يشهدون أن لا اله إلاّ الله وأنى رسول الله وهم مخالفون لسنتى طاعنون فى دينى»، فقلت: «فعلى ما نقاتلهم يا رسول الله وهم يشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنك رسول الله»، فقال: «على إحداثهم فى دينهم وفراقهم لأمرى واستحلالهم دماء عترتى»((۱)).

وعن على (عليه السلام) أنه حرض الناس على القتال يوم الجمل فقال:(فَقاتِلُوا أَئِمَّهَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ)((۲)) ثم قال: «والله ما رمى أهل هذه الآيه سهم قبل اليوم»((۳)).

وعنه (عليه السلام) أيضاً أنه قال يوم صفين: «اقتلوا بقيه الحزب وأولياء الشيطان اقتلوا من يقول كذب الله ورسوله وتقولون صدق الله ورسوله»((۴)).

وفى الحديث ما مضمونه: إن معاويه قال للحسين (عليه السلام): هل تعلم ما صنعنا بأصحاب أبيك، ثم قال: قتلناهم وصلينا عليهم وكفناهم، قال الحسين (عليه السلام): أما إذا صار الحكم لنا قتلنا شيعتك ولا نصلى عليهم ولا ندفنهم((۵)).

إلى غيرها من الروايات الصريحه أو شبه الصريحه، ومنه يعلم أن هذه

۱- الوسائل: ج ۱۱ ص ۶۱ الباب ۲۶ من أبواب جهاد العدو ح ۷

۲- سوره التوبه: الآيه ۱۲

۳- الدعائم: ج ۱ ص ۲۸۵ باب قتال أهل البغى ح ۶

۴- الدعائم: ج ۱ ص ۳۹۰ باب قتال أهل البغى ح ۷

۵- كشف الغمه: ج ۲ ص ۲۴۳، والاحتجاج: ج ۲ ص ۲۹۷

الحرب واجبه على من وجب حرب المشركين عليه، وساقطه عمن تسقط تلك الحرب عنه، وكيفيه الوجوب هنا ككيفيه الوجوب هناك، ويحرم الفرار عنه، ولا تجوز مخالفه الإمام أو الفقيه.

وأما مخالفه أهل صفين للإمام (عليه السلام) حيث رفع معاويه المصاحف، فقد كان خطاءً منهم وغروراً، كما صرح به النص والتاريخ، قال عبد الرحمن بن سلمى: شهدت صفين مع على (عليه السلام) فنظرت إلى عمار بن ياسر فقد حمل وأبلى وانصرف وقد انثنى سيفه من الضرب وكان مع على (عليه السلام) جماعه قد سمعوا قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعمار: «يا عمار تقتلك الفئه الباغيه» فكان لا يسلك وادياً إلاّ اتبعوه، فنظر إلى هاشم بن عتبه المرقال صاحب رايه على (عليه السلام)، وقد ركز الرايه وكان هاشم أعور، فقال له عمار: يا هاشم أعوراً وجبناً لا خير فى أعور لا يغشى الناس، فانتزع هاشم الرايه وهو يقول:

(أعور يبقى أهله محلا) (قد عالج الحياه حتى بلا) (لابد أن يغل أو يغلا).

فقال عمار: أقدم يا هاشم، إلى أن قال: فحملا جميعاً فما رجعا حتى قتلا([١]).

وعن على (عليه السلام) أنه أعطى الرايه يوم الجمل محمد بن الحنفيه وأقامه بين يديه وقدم الحسن (عليه السلام) على الميمنه، والحسين (عليه السلام) على الميسره ووقف خلف الرايه على بغله رسول الله (صلى الله عليه وآله) الشهباء، قال ابن الحنفيه: فدنا منا القوم ورشقونا بالنبل وقتلوا رجلاً، فالتفت إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فرأيته نائماً قد استثقل نوماً، فقلت: يا أمير المؤمنين على مثل هذا الحال تنام وقد نضحونا بالنبل وقتلوا رجلاً منا هلك الناس، فقال على (عليه السلام): لا لأراك إلاّ تحن حنين العذراء، الرايه رايه رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأخذها وهزها وكانت الريح فى وجوهنا فانقلبت عليهم، فحسر على (عليه السلام) عن ذراعه وشد عليهم، فضرب بسيفه حتى صبغ كم قبائه وانحنى سيفه([٢]).

إلى غيرها من النصوص.

والظاهر أن قتل الأرحام والوالدين لا كراهه فيه هنا، كما لا كراهه فيه فى قتل المشركين لأن مصلحه

١- دعائم الإسلام: ج١ ص٣٩٢

٢- دعائم الإسلام: ج١ ص٣٩٢

تقدم الإسلام والإيمان أهم من كل مصلحه، بل تدل عليه الآيه الكريمه:(قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ)((۱)) الآيه، وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) بعد أن ذكر قتالهم تحت رايه رسول الله (صلى الله عليه وآله) الآباء وسائر الأرحام: «فلما علم الله منا الصدق أنزل علينا النصر».

وكذلك يؤيده قتل الآباء والأرحام فى قصه موسى (عليه السلام)، مما ذكر فى القرآن الحكيم:(فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ)((۲)).

۱- سوره التوبه: الآيه ۲۴

۲- سوره البقره: الآيه ۵۴

مسأله ۲۲۵ أقسام أهل البغی

(مسأله ۲۲۵): أهل البغی ینقسمون إلی قسمین:

الأول: ذو الفئه، بمعنی أن یکون لهم إمام وجماعه یرجعون إلیها، وهؤلاء یجهز علی جریحهم ویتبع مدبرهم ویقتل أسیرهم.

والثانی: من لا ـ فئه له، وإنما جمعهم الأطماع أو ما أشبه، أو کانت لهم فئه ثم قتل رئیسهم وتبددت کلمتهم، وهؤلاء یحاربون لتفرق کلمتهم، فلا یتبع مدبرهم ولا یجهز علی جریحهم، ولا یقتل أسیرهم.

قال فی الجواهر: بلا خلاف فی شیء من ذلک، إلّا ما نقله الدروس عن الحسن، من أنهم یعرضون علی السیف فمن تاب منهم ترک وإلّا قتل، بل عن المنتهی والتذکره نسبته إلی علمائنا، بل عن الغنیه الإجماع علیه صریحاً.

نعم لا ـ إشکال فی أنه إذا رأی الإمام الصلاح فی قتل إنسان أو التجهیز علی جریح أو اتباع مدبر جاز له ذلک، کما قتل علی (علیه السلام) بعض الأساری.

وکیف کان، فیدل علی الحکم بالإضافه إلی أن علیاً (علیه السلام) لم یعرضهم علی السیف، متواتر الروایات: قال جعفر بن غیاث: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن الطائفتین من المؤمنین، إحداهما باغیه والأخری عادله، فهزمت العادله الباغیه، قال: «لیس لأهل العدل أن یتبعوا مدبراً، ولا یجهزوا علی جریح، ولا یقتلوا أسیراً»((۱)).

وهذا إذا لم یبق من أهل البغی أحد، ولم یکن فئه یرجعون إلیها، فإذا کانت لهم فئه یرجعون إلیها فإن أسیرهم یقتل ومدبرهم یتبع وجریحهم یجهز علیه.

والظاهر أن المراد بعدم بقاء أحد من أهل البغی أحد یخشی منه جمع کلمتهم، ولم فلولهم لا أی فرد منهم، کما لا یخفی.

وروی تحف العقول، عن أبی الحسن الثالث (علیه السلام) أنه قال فی جواب مسائل یحیی بن أکثم: «أما قولک أن علیاً (علیه السلام) قتل أهل صفین مقبلین ومدبرین وأجهز علی جریحهم، وأنه یوم الجمل لم یتبع مولیاً ولم یجهز علی جریح ومن ألقی سلاحه أمنه ومن داخل داره أمنه، إن أهل الجمل قتل إمامهم ولم تکن له فئه یرجعون إلیها، وإنما

۱- انظر: الوسائل: ج۱۱ ص۵۵ الباب ۲۲ من أبواب جهاد العدو ح۱، والمستدرک: ج۲ ص۲۵۲ ح۱

رجع القوم إلى منازلهم غير محاربين ولا ـ مخالفين ولا ـ منابذين ورضوا بالكف عنهم، فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم والكف عن أذاهم إذا لم يطلبوا عليه أعواناً، وأهل صفين كانوا يرجعون إلى فئه مستعده وإمام يجمع لهم السلاح والدروع والرماح والسيوف، ويسنى لهم العطاء ويهيئ لهم المنازل ويعود مريضهم ويجبر كسيرهم ويداوى جريحهم ويحمل راجلهم ويكسو حاسرهم ويردهم فيرجعون إلى محاربتهم وقتالهم، فلم يساو بين الفريقين فی الحکم لما عرفت فی قتال أهل التوحید، لكنه شرح ذلك لهم فمن رغب عرض على السيف أو يتوب عن ذلك»((۱)).

وعن ابن شريك قال: لما هزم الناس ليوم الجمل قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تتبعوا مولياً، ولا تجهزوا على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن»، فلما كان يوم صفين قتل المقبل والمدبر وأجهز على جريح، فقال أبان بن تغلب لعبد بن شريك: هاتان سيرتان مختلفتان، فقال إن أهل الجمل قتلوا طلحه والزبير، وإن معاويه كان قائماً بعينه وكان قائدهم((۲)).

وفى الدعائم، عن أبى جعفر (عليه السلام) أنه قال (عليه السلام): «سار على (عليه السلام) بالمن والعفو فى عدوه من أجل شيعته، لأنه كان يعلم أنه سيظهر عليهم عدوهم من بعده، فأحب أن يقتدى من جاء بعده به، فيسير فى شيعته بسيرته ولا يجاوز فعله، فيرى الناس أنه تعدى وظلم، إذ انهزم أهل البغى وكان لهم فئه يلجؤون إليها طلبوا وأجهز على جرحاهم واتبعوا وقتلوا ما أمكن اتباعهم وقتلهم، وكذلك سار على (عليه السلام) فى أصحاب صفين لأن معاويه ما أمكن اتباعهم وقتلهم وكذلك سار على (عليه السلام) فى أصحاب صفين، لأن معاويه كان وراءهم، وإذا لم يكن لهم فئه لم يطلبوا ولم يجهز على جرحاهم لأنهم إذا ولوا تفرقوا»((۳)).

وعن أبى حمزه الثمالى، قال: قلت لعلى بن الحسين (عليه السلام): بم سار على بن أبى طالب (عليه السلام)، فقال: «إن أبا اليقظان كان رجلاً حاداً فقال: يا أمير المؤمنين بم تسير فى هؤلاء

۱- تحف العقول: ص۱۱۶ و۴۸۰ الطبعه الثانيه

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۵۵ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۳

۳- دعائم الإسلام: ج۱ ص۳۹۴

غداً، فقال: بالمنّ كما سار رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى أهل مكه»((۱)).

وعن الأصبغ بن نباته، إن أمير المؤمنين (عليه السلام) يوم الجمل لما قتل طلحه والزبير وقبض على عائشه وانهزم أصحاب الجمل نـادى مناديه: لا تجهزوا على جريـح، ولا تتبعوا مـدبراً، ومن ألقى سـلاحه فهو آمن، ثم عاد ببغله رسول الله (صـلى الله عليه وآله) الشـهباء فركبهـا، ثم قـال: «تعـال يـا فلاـن يا فلان» حتى جمع إليه زهاء ستين شـيخاً كلهم من همـدان قـد تنكبوا الترسه وتقلـدوا السـيوف ولبسوا المغافر فسار وهم حوله حتى انتهى إلى دار عظيمه فاسـتفتح، ففتـح له فإذا هو بنساء يبكين بفناء الدار فلما نظرن إليه صـحن صـيحه واحده وقلن: هذا قاتل الأحبه، فلم يقل لهن شـيئاً، وسأل عن حجره عائشه ففتح له بابها وسـمع بينها كلام شبه بالمعـاذير: لاـ والله وبلى والله، ثم خرج فنظر إلى امرأه أدمـاء طويله فقـال لهـا: «يا صـفيه»، فأتته مسـرعه فقال: «ألا تبعـدين هؤلاء الكلبات، يزعمن أنى قاتل الحبه، ولو كنت قاتل الأحبه لقتلت من فى هـذه الحجره ومن فى هذه» وأومأ إلى ثلاث حجر، فذهبت إليهن وقالت لهن فما بقيت فى الدار صائحه إلاّ سكتت ولا قائمه إلاّ قعدت.

قـال الأصـبغ: وكـان فى إحـدى الحجر عـائشه ومـن معهـا من خاصـتها، وفى الأـخرى مروان بن الحكم وشـباب من قريش، وفى الأخرى عبـد الله بن الزبير وأهله، فقيل للأصـبغ: فهلا بسـطتم أيديكم على هؤلاء فقتلتموهم، أليسوا هؤلاء كانوا أصـحاب القرحه فلـم استبقيتموهم، قـال: قـد ضـربنا والله بأيـدينا إلى قـوائم سـيوفنا وأحـددنا أبصارنـا لكى يأمرنـا فيهم بـأمر فمـا فعـل وأوسـعهم عفواً((۲)).

إلى غيرها من الروايات الكثيره التى ذكرها المستدرك وغيره.

هـذا والظاهر أن الحكم فيمن لا فئه له بالعفو والكف رخصه لا عزيمه، لتكرر لفظ العفو فى الروايات الظاهر فى أن ذلك للإمام، وإلاّ لا يسمى عفواً كما لا يخفى، ولقوله (عليه السلام): «لو كنت قاتل الأحبه...» إلخ، فإن ظاهره أنه له (عليه السلام)، إذ لا

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۵۸ الباب ۲۵ من أبواب جهاد العدو ح۴ و۵

۲- المستدرك: ج۲ ص۲۵۱ الباب ۲۲ من أبواب جهاد العدو ح۱

يصح أن يقال مثل ذلك لمن ليس له أن يقتل، والظاهر أن الإمام (عليه السلام) إنما فعل ذلك لمصلحه الشيعه الآتين من بعده.

ولما رواه النعمانى بسنده، عن أبى خديجه، عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «إن علياً (عليه السلام) قال: كان لى أن أقتل المولى وأجهز على الجريح، ولكن تركت ذلك للعافيه من أصحابى إن خرجوا لم يقتلوا، والقائم (عليه السلام) له أن يقتل المولى ويجهز على الجريح».

ولقوله (عليه السلام) إن ما عمله سيره الرسول (صلى الله عليه وآله) فى أهل مكه(1). ومن المعلوم أنه كان له (صلى الله عليه وآله) أن يقتل أهل مكه ويأسرهم.

كما أن عدم تعرضه (عليه السلام) لمروان وعبد الله ومن أشبههم كان عفواً، وإلّا فإنهم أراقوا دماء المسلمين بغير حق، فكان له (عليه السلام) عليهم حق القصاص، فتأمل.

كما أن الظاهر أن للإمام أن يأمر بأن يفعل بأهل الفئه مثل ما يفعل بأهل غير ذى الفئه، من المنّ والصفح، كما منّ على (عليه السلام) على أهل النهروان مع أن فئتهم كانت باغيه.

ثم الظاهر أنه إذا لم يعلم بعض الجيش بحكم الإمام فى الكف والعفو وفعل خلاف ذلك كان هدراً ولم يكن عليه ولا على بيت المال شيء.

ويدل عليه ما رواه الكلينى بسنده، عن أبى حمزه الثمالى، قال: قلت لعلى بن الحسين (عليه السلام): إن علياً (عليه السلام) سار فى أهل القبله بخلاف سيره رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى أهل الشرك، قال: فغضب ثم جلس ثم قال: «سار والله فيهم بسيره رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم الفتح، إن علياً (عليه السلام) كتب إلى مالك وهو على مقدمته فى يوم البصره بأن لا يطعن فى غير مقبل ولا يقتل مدبراً ولا يجهز على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن، فأخذ الكتاب فوضعه بين يديه على القربوس من قبل أن يقرأه، ثم قال: اقتلوهم، فقتلهم حتى أدخلهم سكك البصره، ثم فتح الكتاب فقرأه، ثم أمر منادياً فنادى بما فى الكتاب»(2).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۵۷ الباب ۲۵ من أبواب جهاد العدو ح۳

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۵۵ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۲

مسأله ۲۲۶ آراء الفقهاء حول ذراری البغاه

(مسأله ۲۲۶): المشهور بین الفقهاء أنه لا یجوز سبی ذراری البغاه ولا تملک نسائهم، وادعی الجواهر تبعاً للتحریر الإجماع علیه، لکن کأن الإجماع لم یتحقق عند المختلف والمسالک، فنسباه إلی المشهور.

وقد نقل عن الحسن أن للإمام ذلک، والظاهر من الوسائل والمستدرک التوقف حیث عنونا الباب بقولهما: باب حکم سبی أهل البغی وغنائمهم.

واستدل المشهور: بالأصل الذی مقتضاه أن المسلم محترم وحرّ، فانتهاک حرمته بالسبی واستعباده خلاف الأصل، وبما دل علی أن الإمام الحجه (علیه السلام) یطبق السبی علیهم، المفهوم منه أن قبله لا سبی. وببعض الروایات الداله علی أنهن مسلمات وأنهن فی دار الهجره.

والکل محل نظر، إذ الأصل منقطع بالدلیل، وإذا کانت هناک مصلحه راجحه فی العدم کالتقیه فلا إشکال فی رفع الحکم، وبعض الروایات لا بد من حملها علی الکراهه أو التقیه جمعاً.

وکیف کان، فظاهر الأدله موافقه للحسن، والأدله الداله علی موافقه الحسن علی أربع طوائف:

طائفه تقول: بأن الخوارج کفار أو أسوء من الکفار، الذی مقتضاه أن حکمهم حکم الکفار.

وطائفه تقول: بأن علیاً (علیه السلام) منّ علیهم کما منّ رسول الله (صلی الله علیه وآله) علی أهل مکه، مما ظاهره أنه کان له أن یستعبدهم کما کان لرسول الله (صلی الله علیه وآله) ذلک.

وطائفه تدل صراحه علی أن أهل البغی یؤسرون.

وطائفه تدل علی أن علیاً (علیه السلام) أسر بالفعل البغاه وقرره.

وأمام هذه الطوائف الأربع لابد وأن تحمل عدم أسره فی بعض المواضع علی التقیه، وأن التقیه مهما کانت إلی زمان الحجه (علیه السلام) الذی ترفع فیه التقیه فمقتضی الحکم عدم الأسر، وعلیه فالإجماع المدعی بعد کونه مخدوشاً صغریً محتمل الاستناد بل ظاهر الاستناد ومثله لیس بحجه کما قرر فی الأصول.

هذا هو مقتضی الصناعه، أما الاحتیاط فواضح المناط، والغالب أن الذی نذکره من الفتاوی المخالفه لما یترائی من المشهور إنما نذکره بقصد ذکر ما یستفاد من الأدله، أما مخالفه المشهور إن ثبتت

الشهره فلا إشكال فی أنها مشكله إذا لم یكن هناك احتیاط یقتضی مخالفتهم.

وكیف كان فالطائفه التی تدل علی أنه (علیه السلام) أسر البغاه، فهو مشهور فی كتب السیر ووالتواریخ وشروح نهج البلاغه عند تفسیر قوله (علیه السلام): «قبح الله هبیره فعل فعل الساده وفر فرار العبید»((۱)).

حیث إن بعض النواحی من بنی ناجیه خرجوا علی الإمام ومنعوا الصدقات، فأرسل الإمام (علیه السلام) إلیهم من بدد جمعهم وقتلهم وأسرهم وأتی بهم إلی علی (علیه السلام)، فاشتراهم والی الإمام هبیره وأعتقهم وأرسل بعض الثمن إلی الإمام ولم یرسل أكثره، ولما طالبه الإمام (علیه السلام) بذلك فر إلی معاویه.

فإنه لو لم یجز ذلك لم یكن معنی لتقریر الإمام ولأخذه الثمن ومطالبته البقیه.

والطائفه التی تدل علی أن أهل البغی یؤسرون، ما عن الدعائم، عن أمیر المؤمنین (علیه السلام) إنه قال: «یقاتل أهل البغی ویقتلون بكل ما یقتل به المشركون إذا قدر علیهم».

وأما الطائفتان الأخریان فقد تقدم بعضها، وإلیك بعضها الآخر((۲)):

ففی خبر عبد الله بن سلیمان، قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): إن الناس یروون أن علیاً (علیه السلام) قتل أهل البصره وترك أموالهم، فقال: «إن دار الشرك یحل ما فیها، وإن دار الإسلام لا یحل ما فیها»، فقال (علیه السلام): «إن علیاً (علیه السلام) إنما منّ علیهم كما منّ رسول الله (صلی الله علیه وآله) علی أهل مكه، وإنما ترك علی (علیه السلام) لأنه كان یعلم أن سیكون له شیعه وأن دوله الباطل ستظهر علیهم فأراد أن یقتدی به فی شیعته، وقد رأیتم آثار ذلك هو ذا سائر فی الناس مسیره علی (علیه السلام)، ولو قتل علی (علیه السلام) أهل البصره جمیعاً واتخذ أموالهم لكان ذلك له حلالاً، لكنه منّ علیهم لیمنّ علی شیعته من بعده»((۳)).

فإن هذا الحدیث نص فی أن

۱- نهج البلاغه: الخطبه ۴۴

۲- الدعائم: ج۱ ص۳۹۳

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۵۹ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۶

الإمام لم يفعل ذلک، للمصلحه الخاصه به، إذ لا توجد مثل هذه المصلحه فی سائر الفقهاء فإن الإمام هو القمه التی ینظر إلیها بخلاف سائر الفقهاء، فالحکم الأولی الحلیه إلّا ما خرج بالدلیل.

وخبر زراره، عن أبی جعفر (علیه السلام): «لو لا أن علیاً (علیه السلام) سار فی أهل حربه بالکف عن السبی والغنیمه للقیت شیعته فی الناس بلاءً عظیماً» ثم قال: «والله لسیرته کانت خیراً لکم مما طلعت علیه الشمس»((۱)).

وخبر أبی بکر الحضرمی، سمعت أبا عبد الله (علیه السلام) یقول: «لسیره علی (علیه السلام) فی أهل البصره کانت خیراً لشیعته مما طلعت علیه الشمس، إنه علم أن للقوم دوله فلو سبأهم لسبیت شیعته»، قلت: فأخبرنی عن القائم (علیه السلام) ثم یسیر بسیرته، قال: «لا، إن علیاً (علیه السلام) سار فیهم بالمنّ لما علم من دولتهم، وأن القائم (علیه السلام) یسیر فیهم بخلاف تلک السیره لأنه لا دوله لهم»((۲)).

وخبر الحسن بن هارون بیاع الأنماط، قال: کنت عند أبی عبد الله (علیه السلام) جالساً فسأله معلی بن خنیس: أیسیر الإمام بخلاف سیره علی (علیه السلام)، قال: «نعم، وذلک أن علیاً (علیه السلام) سار بالمنّ والکف لأنه علم أن شیعته سیظهر علیهم، وأن القائم (علیه السلام) إذا قام سار فیهم بالسیف والسبی، إنه یعلم أن شیعته لن یظهر علیهم من بده أبداً».

ویؤید ذلک أن الإمام (علیه السلام) أقنع من طلب قسمه الفیء والسبی، بأن فی النساء عائشه واحترامها یقتضی عدم سبیها((۳))، لوضوح أن الجواب إقناعی، إذ عدم سبیها لا ینافی عدم سبی سائر النساء والذراری، قال مروان بن الحکم: لما هزمنا علی (علیه السلام) یوم البصره ردّ علی الناس أموالهم، من أقام بینه أعطاه ومن لم یقم بینه أحلفه، فقال له قائل: یا أمیر المؤمنین أقسم الفیء بیننا والسبی، قال: فلما أکثروا قال: أیکم یأخذ أم المؤمنین فی سهمه، فکفوا((۴)).

والروایات بهذه المضامین کثیره مذکوره فی الوسائل والمستدرک فراجعهما.

لکن لیعلم أن جواز السبی علی القول به إنما هو

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۵۷ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۱
۲- الوسائل: ج۱۱ ص۵۷ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۲
۳- الوسائل: ج۱۱ ص۵۷ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۳
۴- الوسائل: ج۱۱ ص۵۹ الباب ۲۴ من أبواب جهاد العدو ح۵

فيما إذا خرجت النساء أيضاً، أو كن بحكم الخارجيات فى إعانه الرجال ورضاهم، وإلاّ فإن بقين على ما هنّ عليه من موالاه الدوله الإسلاميه الصحيحه غير راضيات بفعل الرجال، لم يجز سبيهن بلا إشكال، لانصراف أدله الجواز إلى المتعارف من مشاركه الرجال والنساء فى الخروج، ففى ما عدا ذلك يحفظ احترام المسلمه حسب الأدله الأوليه.

ص:١٥٠

مسأله ۲۲۷ فی حکم أموال البغاه

(مسأله ۲۲۷): المشهور بین الفقهاء أن أموال البغاه التی لم یحوها العسکر إنما هی ملک، ولا یحق للمسلمین التصرف فیها، سواء کانت منقوله أو غیر منقوله.

واستدلوا لذلک بما تقدم فی مسأله السبی، وقد عرفت الإشکال فیه، وأن ظاهر الأدله أن حال مالهم حال أموال الکفار المحاربین، أما الأموال التی حواها العسکر فقد اختلفوا فیه اختلافاً کبیراً، فالمرتضی وابن إدریس والفاضل فی بعض کتبه والشهید فی الدورس قالوا لا یؤخذ، بل عن الأول فی ناصریاته لا أعلم خلافاً من الفقهاء فیه، بل عن السرائر إجماعاً، والتذکره نسبته إلی کافه العلماء.

ولکن العمانی والإسکافی والشیخ فی النهایه والخلاف والجمل والقاضی والحلبی وابن حمزه والفاضل فی المختلف والشهید الثانی والکرکی ذهبوا إلی أنها تقسم، واختاره المحقق، بل عن المختلف نسبته إلی الأکثر، وعن الخلاف الإجماع علی ذلک.

استدل القائلون بعدم التقسیم: بالأصل المتقدم، وبسیره علی (علیه السلام) فی أهل البصره، فإنه أمر بردّ أموالهم، فقد روی أن علیاً (علیه السلام) لما هزم الناس یوم الجمل، قالوا له: یا أمیر المؤمنین ألا تأخذ أموالهم، قال: «لا، لأنهم تحرموا بحرمه الإسلام فلا تحل أموالهم فی دار الهجره»((۱)).

وروی أبو قیس أن علیاً (علیه السلام) نادی: «من وجد ماله فیأخذه» فمر بنا رجل فعرف قدراً نطبخ فیها، فسألناه أن یصبر حتی ینضج فلم یفعل، فرمی برجله فأخذه((۲)).

وخبر مروان المتقدم وغیره.

أما الظاهر الذی یدل علی التقسیم، فهو ما رواه العمانی: إن رجلاً من عبد القیس قام یوم الجمل فقال: یا أمیر المؤمنین ما عدلت حین تقسم بیننا أموالهم ولا ـ تقسم بیننا نساءهم ولا ـ أبناءهم، فقال له: إن کنت کاذباً فلا أماتک الله حتی تدرک غلام ثقیف، وذلک أن دار الهجره حرمت ما فیها وأن دار الشرک أحلت ما فیها، فأیکم یأخذ أمه من سهم»، فقام رجل فقال: وما غلام ثقیف یا أمیر المؤمنین، فقال: «عبد لا یدع لله حرمه إلاّ انتهکها»، قال: یقتل أو یموت،

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۱۵۸ الباب ۲۵ من أبواب جهاد العدو ح۷

۲- الجواهر: ج۲۱ ص ۳۴۰

قال: «بل يقصمه الله قاصم الجبارين»((١)).

ومـا رواه الـدعائم، عن على (عليه السـلام) أنه قال: «وما أجلبوه به عليكم واسـتعانوا به على حربكم وضـمه عسـكرهم وحواه فهو لكم، وما كان فى دورهم فهو ميراث»((٢)).

وعنه (عليه السـلام) أنه قـال: «مـا أجلب به أهـل البغى من مـال وسـلاح وكراع ومتـاع وحيوان وعبـد وأمه وقليـل وكثير فهو فىء يخمس ويقسم كما يقسم غنائم المشركين»((٣)).

وفى حديث ثالث أنه (عليه السلام) قال: «وما كان بالعسكر فهو لكم مغنم»((۴)).

وفى خبر أبى بصـير، عن الصـادق (عليه السـلام) الطويـل أن بعض الخوارج جادلوا علياً (عليه السـلام)، ومن جمله كلامهم أنهم قالوا: وأحلت لنا الكراع والسـلاح، إلى أن قال: فقال على (عليه السلام): «وأحلت لكم سبى الكراع والسلاح وسبى الذرارى» إلى أن قال: «ومن خرج من بيعتنا فقد خرج من الدين وصار ماله وذراريه بعد دمه حلالاً»((۵)).

إلى غيرهـا من الروايـات التى يجـدها المتتبع فى المسـتدرك وغيره، بالاضافه إلى أنه لو جاز سبى الـذريه كان سبى المال جائزاً بطريـق أولى، ومـن المعلـوم أن سـبايا على (عليه السـلام) فى قصه بنى نـاجيه كـانوا مع الملابـس، ولاـ فرق بين الملاـبس وغير الملابس.

ص:١۵٢

١- المستدرك: ج٢ ص٢۵٣ الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو ح١

٢- الدعائم: ج١ ص٣٩۵ باب غنائم أهل البغى ح٢

٣- الدعائم: ج١ ص٣٩۶ باب غنائم أهل البغى ح٢

۴- الدعائم: ج١ ص٣٩۵ باب ذكر الحكم على غنائم أهل البغى ح١

۵- المستدرك: ج٢ ص٢۵٣ الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو ح٩

مسأله ۲۲۸ عدم ضمان ما يتلف حال الحرب

(مسأله ۲۲۸): الظاهر أن ما يتلف حال الحرب من الدواب والملابس والسلاح وغيرها من الخوارج لا يضمنها المؤمنون، وإن قلنا لا حق لهم فى أموالهم، لملازمه الحرب لذلك، كما أن الظاهر أن ما يستفيد منه المؤمنون من دوابهم وسلاحهم فى حال الحرب، كما إذا قتل المؤمن أحدهم وأخذ سيفه أو دابته لا بأس بالانتفاع به فى حال الحرب، لملازمه ذلك للحرب كما لا يخفى، وبه أفتى الجواهر وغيره.

ويجوز قتل الأسير والإجهاز على الجريح إذا رأى الإمام ذلك صلاحاً كما تقدم.

وإذا أسر الأطفال أطلقوا إن رآه الإمام صلاحاً، وحبسوا إن رآه صلاحاً، لأن أمر الحرب موكول بيد الإمام وهو القاضى فيه، واستعبدوا إن رآه صلاحاً كما تقدم، وهل يجوز قتلهم احتمالان، من رفع القلم عن الصبى([۱])، ومن أنه قد يكون القتل صلاحاً.

لكن الظاهر عدم جواز ذلك بالنسبه إلى المشركين، فكيف بالخوارج، ولذا تقدم أن النبى (صلى الله عليه وآله) اختبر الأطفال بالإنبات.

والظاهر أن كل ما أتلفه الخوارج من مال ودم كانوا ضامنين له، لأصاله ذلك، وفرق بينهم وبين الكفار، لأن «الإسلام يجب ما قبله»([۲]) إذا أسلموا، وإذا لم يسلموا كان كل أموالهم هدراً، بخلاف الخارجى الذى استسلم فإنه يشمله الدليل، فتأمل. أما عدم أخذ على (عليه السلام) من الطوائف الثلاث، فلعله لعدم تمكنه، أو عدم كونه صلاحاً فى نظره (عليه السلام).

وهكذا للإمام حق القصاص والحد والتعزير بما ارتكبوه من منكر، بل فى الجواهر دعوى عدم الخلاف على ذلك، وعن العلامه دعوى الإجماع عليه.

ثم إنه لا يشترط الحرب فى الأحكام التى ذكرناها، فإذا خرجوا على الإمام وانهزموا قبل الحرب كان الحكم كما تقدم.

وفى المقام مسائل كثيره نكتفى منها بهذا القدر، وليكن هذا آخر كتاب الجهاد، وفقنا الله سبحانه له فى الدنيا، ولثواب المجاهدين فى الآخره، ونسأل الله أن يرد عز المسلمين وسيادتهم ببركه الجهاد فى سبيله والله الموفق المستعان، سبحان ربك رب العزه عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

۱- دعائم الإسلام: ج۱ ص۱۹۴ والخصال باب التسعه ح۹

۲- البحار: ج۴۰ ص۲۳۵

كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

اشاره

كتاب

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

ص:۱۵۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـد لله رب العـالمين، والصـلاه والسـلام على أشـرف خلقـه سـيدنا محمـد وعلى آله الطيـبين الطـاهرين، واللعنه الـدائمه على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

ص:١٥٥

كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

قال الله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)(1).

(من) فى «منكم» إما تبعيضيه، أى إن هذا واجب كفائى على بعض المسلمين لا على كلهم، وعلى هذا فقوله (هم المفلحون) معناه أن أولئك كامل الفلاح، لوضوح أن الآتى بالواجب الكفائى أفضل من غيره، فقوله (هم) من قبيل (هم العدو) فليس معناه أن غيرهم ليس مفلحاً، بل معناه أكمليه فلاح الآمر الناهى من فلاح غيره، كما أن معنى (هم العدو) أشديه عداوه هؤلاء من عداوه غيرهم.

وهذا المعنى أى كون (منكم) للتبعيض أقرب إلى المتفاهم العرفى، وأكثر انطباقاً لما ذكره الفقهاء من وجوبهما كفايه، كما أنه أولى بالنظر إلى الدليل العقلى الذى يقول بأن تشريع هذين الواجبين لأجل إقامه الدين، وإقامه الدين تحصل بمجرد قيام جماعه بهذين الواجبين.

ثم إن (أمه) فى الآيه إنما هى بالنظر إلى مجموع المسلمين، وإلاّ فليس اللازم على الكفائيه قيام الأمه بالأمر والنهى، بل يكفى قيام إنسان واحد إذا تم المطلوب.

وكذا لا إشكال فى عدم كفايه الأمه فقط فيما إذا لم يتم المطلوب بالأمه، بأن كان المعروف والمنكر بحيث لا يحصل الأول ولا يترك الثانى إلاّ بقيام جميع الأمه، فإنه يستفاد من الآيه بالمناط، والحاصل أن ذكر الأمه

1- سوره آل عمران: الآيه 104

من باب الغالب، وإلّا فقد يكفى الواحد، وقد لا يكفى إلّا جميع الناس.

وإما أن (من) فى «منكم» نشويه، كقوله تعالى:(هُوَ الَّذى خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ) أى أن نشوءكم من التراب((۱)) _ على أحد التفسيرين، فإن التراب يصبح نباتاً أو حيوانا بسبب نزول المطر ونحوه، والنبات والحيوان يصبحان منياً، كما قال سبحانه:(مِنْها خَلَقْناكُمْ وفيها نُعيدُكُمْ)((۲)).

وعلى هذا المعنى ل_ (من) فالواجب الأمر والنهى على كل الأمه، فتكون هذه الآيه الكريمه من قبيل قوله سبحانه:(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)((۳))، وعلى هذا المعنى ف_ (هم المفلحون) فى مقابل عدم الفلاح، فمن لم يأمر ولم ينه لم يكن مفلحاً أصلا.

وإن قلت: فكيف يسقطان إذا انقلع التارك للمعروف والناهى للمنكر ولم يجبا على بقيه الأمه.

قلت: ذلك لفقد الموضوع، فالآيه تقول إن الأمر والنهى واجبان على كل الأمه، وإنما يسقطان من بعض الأمه إذا فقد موضوعهما، ويكون الإيجاب على الجميع بلحاظ قيام البعض إنما هو لمصلحه أن يرى كل إنسان نفسه مكلفاً، فلا يقول إن الواجب ليس موجهاً إليه بالذات، حتى يكون زعمه عدم توجه الواجب إليه بالذات سبباً لترك الناس الأمر بالمعروف، كما هو المشاهد الآن، فإن غالب الناس حيث يرون كفائيه الواجب لا يقومون به، ونتيجه ذلك ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وهذا المعنى الثانى ل_ (منكم) أقرب إلى الاعتبار، وإن كان أبعد من ظاهر لفظ (منكم)، ومن ما ذكره الفقهاء وفهموه من كفائيه الأمر والنهى.

ثم الظاهر من (يدعون) ومن (لتكن) الوجوب، وعليه فالمراد ب_ (الخير) ما تجب الدعوه إليه، مثل الإسلام، فإن الدعوه إليه واجبه، فإن مثل هذا وإن كان قسماً من الأمر بالمعروف

۱- سوره غافر: الآيه ۶۷

۲- سوره طه: الآيه ۵۵

۳- سوره آل عمران: الآيه ۱۰۹

إلّا أن العرف يرى فرقاً بين مثل الدعوه إلى الإسلام أو الإيمان، وبين مثل الأمر بإقامه الصلاه وإيتاء الزكاه، ولذا ذكر كل واحد منهما فى الآيه مستقلاً، ويحتمل أن يكون (لتكن) و(يدعون) لمطلق الترغيب الشامل للواجب والمستحب، فـ(الخير) عباره عن مطلق الخير كبناء المساجد وإطعام الفقير وما أشبه ذلك.

ثم حيث إن ظاهر (لتكن) و(يأمرون) صوره وماده الوجوب، حيث إن ماده (أمر) للوجوب مثل صيغته، فالظاهر من (المعروف) الأمور الواجبه كالصلاه اليوميه والزكاه الواجبه ونحوهما.

ويحتمل أن يراد بـ(المعروف) كل ما هو معروف عقلاً أو شرعاً، وبعباره أخرى كلما أمر به الشارع أمراً خاصاً كالصلاه أو أمراً عاماً لينطبق عقلاً على موارد خاصه كالإحسان إلى الحيوان، فإن حسنه عقلى، لكن بمعنى أن العقل بنفسه يدرك حسنه، ويشمله (كلى شرعى) هو قوله سبحانه(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ)((۱)).

وعلى هذا المعنى، أى كون المراد (كل معروف عقلاً أو شرعاً) يكون (لتكن) و(يأمرون) للأعم من الواجب والمستحب.

والمعنى الأول ـ أى الوجوب ـ أقرب إلى ظاهر الأمر، صوره وماده، والمعنى الثانى أقرب إلى المتفاهم العرفى ولو بالقرائن الخارجيه.

ومثل الكلام فى (يأمرون بالمعروف) الكلام فى (ينهون عن المنكر) مع اختلاف لا يخفى على البصير.

ثم إنك قد علمت أن (المفلحون) يحتمل فيه (كامل الفلاح) كما يحتمل فيه (أصل الفلاح) هذا بعض الكلام فى الآيه المباركه، والله أعلم بحقيقه مراده.

وقال تعالى:(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّهٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)((۲))، (كنتم) لمجرد الربط لا للماضويه، إذ الخيريه مستمره لا خاصه بالمخاطبين، كما أن المخاطبين كانوا مستمرين على خيريتهم لا أنهم كانوا كذلك فى الماضى فقط، إلّا إذا قلنا بأن الخطاب كل لحظه بالنسبه إلى الكل، فكل جماعه من المسلمين

۱- سوره النحل: الآيه ۹۰

۲- سوره آل عمران: الآيه ۱۰۹

متدرجه علی طول الزمن، کانت خیر أمه، وهذا بعید جداً.

ثم إن کونهم (خیر) یحتمل أن یکون بمعنی الأفضلیه کما هو الظاهر، لکنه یرد علیه أن سائر الأمم إن کان فی تشریعهم الأمر والنهی وفعلوا، فلا امتیاز لهذه الأمه، وإن لم یفعلوا فلم یکونوا خیراً حتی تکون هذه الأمه خیراً منهم، وإن لم یکن فی تشریعهم الأمر والنهی فما وجه تخیرهم حتی تکون هذه الأمه خیراً منهم، الأ تری أنه لو أمر المولی عبده زیداً بأمر، ولم یأمر عبده عمرواً بمثل ذلک الأمر، لم یصح أن یقال زید خیر من عمرو، لأن زیداً عمل بالأمر، إذ من لم یأمره المولی لم یکن وجه لمبغوضیته.

أقول: الظاهر بمعونه الآیات والأخبار الأخر أن سائر الأمم کان فی تشریعهم الأمر والنهی، کقوله سبحانه:(لَوْلا یَنْهاهُم الرَّبَّانِیُّونَ وَالْأَحْبارُ)([1])، وکقوله تعالی:(کانُوا لا یَتَناهَوْنَ عَنْ مُنکَرٍ فَعَلُوهُ)([2])، وکالحدیث الوارد: إن الله تعالی قال لشعیب: إنی معذب من قومک مائه ألف وغیرها.

والمراد بخیریه الأمه باعتبار أن تلک الأمم أیضاً کان فیهم خیر باعتبار أنهم متدینون ویعملون بالأحکام فی الجمله، ألا تری أنه لو کان هناک نفران، أحدهما یعمل بجمیع الواجبات والآخر یعمل ببعض الواجبات، یصح أن یقال إن الأول خیر من الثانی.

ثم إن معنی (أخرجت) ظهرت، والمخرج هو الله سبحانه، أخرجهم بما جعل لهم من الشرائع، فإنهم وإن کانوا بین الناس إلاّ أنهم ظهروا بمبدأ جدید، فکما أن الظهور الجسمی ظهور، کذلک الظهور الروحی قسم آخر من الظهور.

والمراد بـ (الناس) غیر المسلمین، لأنهم هم الذین یرون ظهور هؤلاء، وإلاّ فالقوم الظاهرون لا یظهرون علی أنفسهم، وقوله (تأمرون) کالعله لـ (خیر أمه) لا لـ (لأخرجت) وإن کان الثانی أقرب، ویلزم علی القاعده البلاغیه أن یکون (تأمرون) قیداً (لأخرجت) إذ الظهور مقدم علی القاعده، فلیس الإخراج لأنهم یأمرون، وإنما کونهم خیراً لأنهم یأمرون، والآیه ظاهره فی الفعلیه

۱- سوره المائده: الآیه ۶۳

۲- سوره المائده: الآیه ۷۹

لا ـ فی الإنشـائیه، أی إن فعلیه أنهم یـأمرون جعلهم خیراً، لا ـ أن لهم شـأنیه الأـمر بمـا شـرع لهم من الأـمر والنهی وإن لم یـأمروا، فکونهم خیراً دائر مدار فعلیه الأمر والنهی.

وکقضـیه تـاریخیه نقول: إن المسـلمین لم یزالوا منـذ ظهورهم إلی الیوم یـأمرون وینهون، منتهی الأمر إن الأمر والنهی یکون فی بعض الأحیان بالمستوی المطلوب، کما یکون فی بعض الأحیان بمستوی دون المطلوب.

ثم إن الظاهر أن خیریه الأمه تصدق بقیام جمله معتد بها منهم بالأمر، فلا یلزم فی خیریه المجموع من حیث المجموع قیام الکل، والمفهوم من الآـیه بقرینه الخـارج أن خیریه کل فرد فرد إنما هی بقیامه بالـذات بهـذا الواجب، فلو لم یقم إما لانتفاء الموضوع، وإمـا عصـیاناً فلیس خیراً، نعم إذا لم یقم لانتفـاء الموضوع وکان له الاسـتعداد للقیام عنـد وجود الموضوع کان خیراً، لما انطوی علیه من الشأنیه.

وقال تعالی: (الَّذینَ إنْ مَکَّنّأهم فِی الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاهَ وَآتَوُا الزَّکاهَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ ونَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ)((۱))، التمکین من الله إما بمعنی تهیئه الأسباب فإن کل فعل من العبد تصح نسبته إلی الله تعالی باعتبار أنه سبحانه هو الذی هیأ الأسباب، کما أنه تصح نسـبته إلی العبـد باعتبار أنه المباشـر المرید القائم، وعلیه یحمل قوله سـبحانه: (وَما رَمَیْتَ إذ رَمَیْتَ ولکِنَّ اللَّهَ رَمی)((۲))، وقوله تعـالی: (أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ)((۳))، وقوله: (وَمَنْ یُضْـلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِیًّا مُرْشِداً)((۴))، إلی غیرهـا من الآیات، وإما بمعنی التمکیـن التشـریعی أی فوضـنا إلیهم المکنه، وعلی الأـول تشـمل الآـیه الـذین جـاؤوا إلی الحکم اغتصاباً لکنهم یـأمرون وینهون، أما علی الثانی فالآیه خاصه بالـذین وکل الله إلیهم الحکم، لکن المعنی الأول لا یناسب الظاهر الـذی هو المدح لهؤلاء، کما أن المعنی الثانی لا یناسب الإطلاق، وحیث یدور الأمر بینهما فالمعنی الثانی أنسب

۱- سوره الحج: ۴۱
۲- سوره الأنفال: ۱۷
۳- سوره الواقعه: الآیه ۶۴
۴- سوره الکهف: الآیه ۱۷

بالآيه.

ثم إن الظاهر من إقامه الصلاه وإيتاء الزكاه تعميم الصلاه والزكاه على الناس الذين هم مسيطرون عليهم، لا أنهم بأنفسهم يؤدون الصلاه ويعطون الزكاه، وعلى هذا فهل أن الأمر والنهى أيضاً بهذا المعنى، وهذا خلاف الظاهر، أم بمعنى أنهم بأنفسهم يأمرون وينهون، وهذا خلاف وحده السياق، لكن خلاف وحده السياق أولى بالنظر إلى مجموع الآيه والقرائن الخارجيه.

ثم إن احتمال أن معنى الآيه تمكنهم بأنفسهم من الصلاه، حيث لا يكون هناك عائق عن صلاتهم الاختياريه، ومن الزكاه بأن يكون لهم مال يزكونه، فهو فى غايه البعد.

كما أن الظاهر من الزكاه القدر المخرج من المال بأى وجه كان، لا الزكاه الاصطلاحى، ومثله قوله تعالى:(وَأَوْصانى بِالصَّلاهِ والزَّكاهِ ما دُمْتُ حَيًّا)((١))، وفى الزياره: «أشهد أنك قد أقمت الصلاه وآتيت الزكاه»، وعليه فتشمل اللفظه الخمس أيضاً، فلا يقال لماذا كررت الزكاه فى الآيات والأخبار، ولم يذكر الخمس إلّا نادراً، والله العالم.

وقال تعالى: (لَوْ لا يَنْهاهُم الرَّبَّانِيُّونَ والْأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ ما كانُوا يَصْنَعُونَ)((٢)) (لولا) للتشريع والتوبيخ، أى (لماذا)، ولم يذكر الأمر بالمعروف، لأنهما كالظرف والجار والمجرور، إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، وذلك لأن كل نهى عن المنكر هو فى الحقيقه أمر بمعروف، وكل أمر بالمعروف هو فى الحقيقه نهى عن المنكر، فإنك إذا قلت لإنسان تارك للصلاه صل، كان فى الحقيقه نهياً عن ترك الصلاه، وإذا قلت لإنسان يشرب الخمر لا تشرب الخمر، كان فى الحقيقه امر له بترك الشرب.

و(الربانيون) هم المنسوبون إلى الرب سبحانه وتعالى، وهم العباد الذين يغلب عليهم كونهم يعبدون الله سبحانه، سواء كانوا علماء أم لا، و(الأحبار) هم العلماء الذين يغلب عليهم كونهم علماء سواء كانوا عباداً أم لا، واختصاص التحريض بهذين الطائفتين، لأنهم ألصق بالله سبحانه وبأحكامه فهم أولى بالنهى عن المنكر،

١- سوره مريم: الآيه ٣١

٢- سوره المائده: الآيه ٦٣

ولعـل النهى عن المنكر فى تشـريعهم كـان خاصـاً بهمـا، وإن كـان الظـاهر من جمله من الآيـات والأخبار أنهما كانا عامين لكل الفئـات، وعليه فالتشـريع إنمـا توجه إليهمـا لأولويتهمـا من خاصـيه الارتبـاط الأـكثر بالله تعالى عملاً أو علماً، ولأنهما نافـذان فى المجتمع يسمع كلامهما، وهذه الأولويه موجوده فى دين الإسلام أيضاً.

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «لنحملن ذنوب سفهائكم على علمائكم»((١))، إلى غيرها من الروايات.

واختصاص قوله (الإثم) و(أكل السحت) بالذكر، لأنهما الأمران الظاهران على المجتمع المنغمس فى المعاصى، فاللسان يأتى منه الكـذب والنميمه والغيبه والبهتان إلى غيرها من المعاصـى التى عـدت إلى ثلاثه وثلاثين معصـيه مركزها اللسان، وأكل السـحت أيضاً له أنواع من ربا وأكل أموال اليتيم ونحوها، و(السـحت) إما أشد أنواع الحرام وإما مطلق الحرام الذى ينسب إلى الأكل، فلا يقـال للغيبه أو الزنا سـحت، وإنما يقال لأكل أموال اليتيم، ولا يخفى أن التقريع بهـذين من باب المثال، وإلّا فكل منكر يجب أن ينهى عنه الربـانى والأحبار، ولـذا قال سـبحانه:(كانُوا لا يَتَناهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ)((٢))، والآـيه وإن كـانت فى أهل الكتاب لكن بالاستصحاب أو بوحده المناط يفهم منها انسحاب الحكم بالنسبه إلى المسلمين.

ثم إن نهى الربـانى والحبر إنمـا يراد به على نحو المتعـارف، فـإن هنـاك أناسـاً ديـدنهم الأـمر والنهى، فى قبال أناس لا يعتادون ذلـك، فلاـ يلزم الأمر والنهى بكل ساعه ولكل منكر مما لم يتعارف، كأن يخرج الإنسان من داره صـباحاً فينهى كل من لقيه فى عصـر تفشـى المنكرات، أو أن يطرق كل باب ليقول لهم لماذا تفعلون كـذا أو لماذا تتركون كـذا من الواجبات، نعم لعله يمكن أن يقـال إن أقـل المراتب واجبه، والمراتب الخارقه غير جائزه مما يوجب الاسـتهزاء والوهن مما لم يرض بهما الشارع، والمراتب المتوسطه مستحبه بأن يكون شديداً قوياً

ص:١٦٢

١- الوسائل: ج١١ ص٤١٥ الباب ٧ من أبواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ح٣

٢- سوره المائده: الآيه ٧٩

مستمراً فی الأمر والنهی مما یری فی بعض رجال العلم والدین.

ثم إن قوله سبحانه (یفعلون) إما مجاز، لأن الترک لیس فعلاً ـ علی قول مشهور، اللهم إلاّ ـ إذا قلنا بتجدد الأکوان فی المبحث الفلسفی المعروف، وإما حقیقه ویراد بالفعل الذی أوجب ترکهم الأمر والنهی، وذلک عباره عن تکالبهم علی الدنیا وأخذهم الرشوه علی سکوتهم، والأول أقرب سیاقاً، والثانی أقرب عقلاً، والله العالم.

هذا کله من الکتاب الحکیم، وهناک آیات أخر تدل علی ذلک صریحاً أو تلمیحاً، لا تخفی دلالتها علی الفطن العارف.

وأما السنه: فروایات کثیره تدل علی وجوبها أو رجحانها.

کقول النبی (صلی الله علیه وآله): «إذا أمتی تواکلت الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر فلیأذنوا بوقاع من الله»([1])، ومعنی (تواکلت) وکل بعضهم الأمر والنهی إلی بعض، ومن المعلوم أن ذلک فیما إذا لم یقم البعض قیاماً مستمراً، وإلاّ سقط حیث انتهی الموضوع.

وقال (صلی الله علیه وآله) أیضاً: «کیف بکم إذا فسدت نساؤکم وفسق شبابکم ولم تأمروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنکر»، فقیل له: ویکون ذلک یا رسول الله، فقال: «نعم، وشر من ذلک، وکیف بکم إذا أمرتم بالمنکر ونهیتم عن المعروف»، فقیل له: ویکون ذلک یا رسول الله، فقال: «نعم، وشر من ذلک، کیف بکم إذا رأیتم المعروف منکراً والمنکر معروفاً»([2]).

فإن الإنسان إذا زوال المنکر رآه حسناً، کما قال سبحانه:(أَفَمَنْ زُیِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً)([3]) بالإضافه إلی أن الإنسان إذا ربی فی مجتمع المنکرات لا یلبث إلاّ أن یری ما یفعلون حسناً تقلیداً واعتماداً علی الکبار.

وقال (صلی الله علیه وآله) أیضاً: «إن الله عز وجل لیبغض المؤمن الضعیف الذی لا دین له»، فقیل له: وما المؤمن الذی لا دین له، قال: «الذی لا ینهی عن المنکر»([4])، والمراد لا دین کامل

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۴ الباب ۱ من أبواب الأمر والنهی ح۵
۲- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۶ الباب ۲ من أبواب الأمر والنهی ح۱۲
۳- سوره فاطر: الآیه ۸
۴- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۹ الباب ۱ من أبواب الأمر والنهی ح۲۳

له، وإلّا لم يكن وجه لتسميته مؤمناً كما هو واضح.

ومعنى (لا يرى) ((١)) لا يعمل، لا أنه يرى الاستحلال لأنه يصبح بذلك كافراً.

وقال أيضاً: «لا يزال الناس بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وتعاونوا على البر، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات، وسلط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصر فى الأرض ولا فى السماء»((٢)).

فإنه إنما تعمر الدنيا ويكثر الخير بالتعاون وبقلع جذور الفساد وقيام الناس بما هو صلاح، فإذا ندت هذه الأشياء الثلاثه لا تكون بركه، كما أن الأشرار إذا لم ينهوا عن المنكر تجرؤوا وتسلطوا على الحكم، فيكون هناك تسلط بعض على بعض، ولا ناصر لهم فى الأرض، لأن الأخيار لا تسمع كلمتهم بعد ذلك، ولا فى السماء لأن الله لا يستجيب لهم دعوه حيث تركوا أمره وحيث لم يأتوا بالسبب الموجب لنتيجه، فيكون حالهم حال من يدعو أن يهب الله له ولداً وهو لا يتزوج، فإنه لا يستجاب له دعاء.

وجاء رجل من خثعم فقال: يا رسول الله أخبرنى ما أفضل الإسلام، قال (صلى الله عليه وآله): «الإيمان بالله»، قال: ثم ماذا، قال: «صله الرحم»، قال: ثم ماذا، قال: «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فقال الرجل: فأى الأعمال أبغض إلى الله، قال: «الشرك بالله»، قال: ثم ماذا، قال: «قطيعه الرحم»، قال: ثم ماذا، قال: «النهى عن المعروف والأمر بالمنكر»((٣)).

ومن المعلوم أن جعل صله الرحم بعد الإيمان، وقطيعه الرحم بعد الشرك من باب أن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان يلاحظ حاله السائل أو السامع فى الكلام، كما هو شأن كل بليغ، وبهذا يجمع بين الروايات المختلفه من هذه القبيل، فلعل الرجل كان يريد الرسول (صلى الله عليه وآله) تحريضه على الصله والأمر والنهى.

إلى غيرها من الروايات الكثيره المذكوره فى الوسائل والمستدرك والبحار وغيرها.

وأما الإجماع، فلا إشكال فيه من أحد، إذ ذهب إلى وجوبها فى الجمله كافه الفقهاء

١- إشاره إلى الحديث السابق حيث قال (صلى الله عليه وآله): « فكيف بكم إذا رأيتم المعروف منكرا، والمنكر معروفا »

٢- الوسائل: ج١١ ص٣٩٨ الباب ١ من أبواب الأمر والنهى ح١٨

٣- الوسائل: ج١١ ص٣٩٦ الباب ١ من أبواب الأمر والنهى ح١١

من غير خلاف ينقل عن أحد، بل دعوى الإجماع على ذلك متواتره، وإن كان ربما يخدش فى كبرى الإجماع بأنه محتمل الاستناد بل مقطوعه، ومثل هذا الإجماع ليس بحجه.

وأما العقل، فلا إشكال فى أنه يحسن الأمر بالحسن، ويقبح الأمر بالقبيح، كما لا إشكال أنه يوجبهما فيما إذا أوجب ترك المعروف وفعل المنكر الفساد واختلال النظام، وكفى به دليلا فى الجمله، لأنه لا يراد بالدليل العقلى شمول الدليل لكل الصغريات، بل يكفى فى صدق الدليل العقلى وجوده فى الجمله. فعدم وصول العقل إلى حكمه بعض الواجبات والمحرمات، ولأجل عدم وصوله لا يأمر ولا ينهى، لا يخدش فى كون أصل الدليل عقلياً.

نعم هناك نزاع مشهور وهو أن العقل يحكم أو يرى، فمن قائل إنه يحكم كحكم الشرع، منتهى الأمر لا ثواب للعقل ولا عقاب إلاّ التحسين والتقبيح، ومن قائل إنه يرى فقط، كالمرآه التى تُرى ولا تحكم، لكن الظاهر من حاله الإنسان الوجدانيه أن العقل يرى ويحكم، لا أنه يرى فقط.

وكيف كان، ففى الكتاب والسنه والإجماع كفايه، بالإضافه إلى السيره المستمره من الأنبياء والائمه (عليهم السلام) الذين هم أسوه، ومن العلماء والصالحين، لا منذ زمن الإسلام بل منذ أن حفظ التاريخ. والسيره بدورها كاشفه كما حقق فى بيع المعاطاه.

ثم إنه قد يقرر الدليل العقلى بعد ذكر مقدمات:

(الأولى): إن الأمور الكونيه تتصور على خمسه أقسام:

١_ ما فيه نفع محض.

٢_ ما فيه ضرر ونفع، لكن نفعه أكثر.

٣_ ما فيه ضرر محض.

۴_ ما فيه ضرر ونفع، لكن ضرره أكثر.

۵_ ما فيه نفع وضرر متساويان.

وحيث إن الله سبحانه حكيم فإنه لا يخلق إلاّ القسمين الأولين، سواء كان النفع الأكثر لذاته أو لغيره، مثلاً المطر نفعه أكثر وإن كان ضاراً محضاً بالنسبه إلى المرأه التى هدم دارها، وجهنم نفعها أكثر وإن كان ضاراً بالنسبه إلى المخلدين، وهكذا.

هذا فى الأمور التكوينيه، وكذلك فى تشريعات الله سبحانه.

أما تكوينيات البشر وأوامره، فمن الممكن والخارجى كل الأقسام الخمسه

بالنسبه إليهم.

(الثانيه): إن الحسن والقبيح عقليان فی الجمله، فإن العقل المجرد يرى حسن الإحسان، وقبح قتل الناس اعتباطاً، خلافاً لجماعه حيث رأوا أن لا حسن إلّا ما حسنه الشرع، ولا قبح إلّا ما قبحه الشرع، ولآخرين حيث قالوا إنها تبع للعاده فقط، وتبعهم ماركس وأتباعه.

وما تقدم من قوله (صلى الله عليه وآله): «رأيتم المعروف منكراً»، لا يراد كل معروف، فهو موجبه جزئيه، وكون الحسن فی الجمله عقلياً موجبه جزئيه، فلا منافاه بينهما، فإنهما من قبيل بعض الإنسان أبيض وبعضه ليس بأبيض.

(الثالثه): خلاف فی أن العقل يدرك فقط كالمرآه التی تنعكس فيها صوره الأشياء فقط، أم تحكم أيضاً كحكم الموالی، قال بالأول جمع، وبالثانی آخرون، لكنا نرجح القول الثانی، لما نراه من الوجدان.

(الرابعه): لا يخفى أنه لو وصفنا شيئاً بأنه عقلی يكفی فيه حكم العقل فی الجمله، فإذا قلنا إن العقل يحكم بقبح القتل أريد به القتل فی الجمله، فليس عدم حكمه بقبح بعض أقسام القتل منافياً لحكمه بقبح القتل فی الجمله.

(الخامسه): المعروف له إطلاقات أربع، فيطلق على الواجب الشرعی فقط، وعلى الواجب والمستحب، وعلى الواجب والمستحب والمباح، وعلى الثلاثه بإضافه المكروه، لأن كلها معروف ليس بمنكر، المنكر بمعنى الحرام.

والمنكر يطلق بإطلاقين فقط، الحرام فقط، والحرام والمكروه.

إذا تحققت هذه المقدمات قلنا إن العقل يحكم بوجوب الأمر بالمعروف فی الجمله، والنهی عن المنكر فی الجمله، والإشكالات التی ذكروها دليلًا على عدم حكم العقل بوجوب الأمر والنهی، كلها ترتفع من ظهور هذه المقدمات، وسوق الإشكال والجواب واضح، فلا نطيل المقام بذكرها.

مسأله ۱ مراتب الأمر بالمعروف

(مسأله ۱): للأمر بالمعروف مراتب:

(الأولى): بالقلب، ولا إشكال فی کون هذه المرتبه علی سبیل العینیه، إذ یجب علی کل أحد أن یکون محباً للمعروف ومنکراً للمنکر بقلبه، بل لعل ذلک من شرائط الإیمان.

وإن ناقش فی وجوب الالتزام القلبی بالأحکام بعضٌ قائلین بأن الواجب هو العمل لا الالتزام، فمثلًا من لا یشرب الخمر لکنه ملتزم قلباً بحلیتها، ومن یصلی بکل شرائطها لکنه ملتزم قلباً بعدم وجوبها، وهکذا بالنسبه إلی سائر الأحکام لم یکن آثماً، بل قد أدی التکلیف.

لکن الظاهر المعلوم من استفاده المتشرعه من الأدله وجوب الالتزام أیضاً، ولذا قال سبحانه:(فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُکُما)((۱))، وقال: (آثم قلبه)، وفی الحدیث: «ومنهم المنکر للمنکر بقلبه»((۲))، إلی غیر ذلک.

ثم إنه لا معنی لوجوب إنکار المنکر بالقلب کفایه، فإن مثل هذا أقرب إلی المهزله، بعید عن ظاهر الأدله حسب الفهم العرفی.

و(الثانیه): بالید، وهذا أیضاً لا معنی لوجوب العین فیه، إذ من المقطوع أن الشارع لم یرد أن یضرب کل مکلف فاعل المنکر، سواء قبل انتهائه إذا صار بصدد الانتهاء، أو بعد انتهائه.

أما بعد الانتهاء فقد حصل المطلوب ولا موقع للإنکار حیث سقط موضوعه، وأما قبل انتهائه وهو فی طریق الانتهاء کالغاصب الذی نهی عن الغصب فأخذ یخرج من الدار المغصوبه نادماً علی ما فعل، فإن المطلوب منه فی طریق الحصول، فلا موضوع لإنکار المنکر عرفاً، ألا تری أنه لو غصب زید مال عمرو ثم رآه وآخذ یعدّ النقود واحده واحده ویعطیها إلیه، رأی العرف أنه لا موضوع للنهی.

و(الثالثه): باللسان، وإنما أخرناها لطول الکلام حوله.

والظاهر من سوق

۱- سوره التحریم: الآیه ۴

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۶ الباب ۳ من أبواب الأمر والنهی ح۹

الأدله من الفقهاء أن الكلام فی هذا القسم، فبعضهم ذهب إلی وجوب الکفایه، ونسب هذا القول الجواهر إلی السید والحلبی والقاضی والحلی والفاضل والشهیدین والمحقق الطوسی فی التجرید والخراسانی والأردبیلی وغیرهم.

وآخرون ذهبوا إلی وجوب العین، واختاره المحقق، ونسبه الشارح إلی الشیخ وابن حمزه وفخر الإسلام والشهید فی غایه المراد والسیوری، بل من الشیخ حکایته عن قوم من أصحابنا.

والفرق بین القولین یظهر قبل إتیان التارک بالمعروف، وقبل انقلاع العاصی عن المنکر، مثلاً قال زید لتارک الصلاه: صل، إن صار فی صدد الصلاه فهل یجب أن یأمره عمرو وبکر وخالد، أم لا یجب علیهم بعد أن صار التارک بصدد الإتیان، القائل بالوجوب العینی یقول: یجب علیهم، والقائل بالوجوب الکفائی یقول: لا یجب علیهم.

أما بعد الإتیان بالمعروف وبعد الانقلاع عن المنکر، فالظاهر أنه لا قائل بالوجوب إطلاقاً، إذ الموضوع منفی قطعاً.

استدل القائل بالوجوب العینی، بقوله تعالی:(کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّهٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ)((1))، وقوله:(وَلْتَکُنْ مِنْکُمْ...) بناءً علی أن (من) نشویه لا تبعیضیه، بقرینه(وَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، کما تقدم، وبقوله (علیه السلام): «ومنهم المنکر للمنکر بقلبه ولسانه ویده»((2))، الظاهر منه کون اللسان فی عداد القلب، وحیث تحقق العینیه بالنسبه إلی القلب، فکذلک بالنسبه إلی اللسان.

والنبوی (صلی الله علیه وآله): «لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنکر وإلاّ لیتحکم عذاب الله»((3)).

۱- سوره آل عمران: الآیه ۱۱۰
۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۶ الباب ۳ من أبواب الأمر والنهی ح۹
۳- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۷ الباب ۳ من أبواب الأمر والنهی ح۱۳

وفی نبوی آخر: «مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله، وانهوا عن المنكر وإن لم تنتهوا به كله»((۱)).

ولاـ يخفی أنه لاـ منافاه بین هـذا النبوی وبین قوله تعالی:(كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أن تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ)((۲))، وقوله (علیه السلام): «لعن الله الآمرین بالمعروف التاركین له، والناهین عن المنكر العاملین به»((۳)).

إذ اللعن والمقت علی من یقول مثلا: صـلوا، وهو لا یصـلی، والنبوی یقول قل (صلوا) وإن لم تكن أنت تزكی، هذا بالاضافه إلی أن الـذم للترک لا للفعل، فإن تارک الصـلاه یجب علیه أمران: أن یصـلی) وأن یأمر بالصـلاه، فإذا لم یفعل الأول لم یسـقط عنه الثانی، وإن كان فی تركه الأول مـذموماً ویتأكـد الذم فیه، والحاصل أن الذم للترک لا للفعل، وإلاّ فهو أفضل من تارک الصـلاه وتارک الأمر بها، ولعل وجه تخصـیص الـذم به مع أن التارک لهما أكثر اسـتحقاقاً للعقاب واللوم، أن التارک لها الآمر بها أقرب إلی التحفیز علی أن یفعلها، كما تخصص أنت لومک بالأصدقاء دون الأعداء.

هذا بعض ما استدل به علی كون الأمر والنهی عینیین لا كفائیین.

لكن لا یخفی أنه لیس فی شـیء من ذلک دلاله تامه، إذ الظاهر لدی الفهم العرفی وبقرینه أن المقصود أن یتحقق مفعول هذین الأـمر والنهی فی الخـارج، أن الحث موجه نحو بعض النـاس علی سبیـل البـدل، ألاـ تری أنه لو قـال المولی لعبیـده: انقـذوا هـذا الغریق، فهم منه مطلوبیه الإنقاذ فی الجمله، لا أن المطلوب قیام جمیعهم به، وكـذلک إن قال: اهـدوا هـذا الضال، أو اؤمروا هـذا التارک للآداب، أو نحو ذلک.

بالإضافه إلی ظاهر بعض الأدله الداله علی عدم العموم، قال مسعده بن صدقه: سئل أبو

ص:۱۶۹

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۲۰ الباب ۱۰ من أبواب الأمر والنهی ح۱۰
۲- سوره الصف: الآیه ۳
۳- الوسائل: ج۱۱ ص۴۲۰ الباب ۱۰ من أبواب الأمر والنهی ح۹

عبـد الله (عليه السـلام) عن الأـمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب هو على الأمه جميعاً، فقال (عليه السـلام): «لا»، فقيل: ولم، قال: «إنما هو على القوى المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضـعفه الـذين لا يهتـدون سبيلاً إلى أىّ من أىّ يقول من الحق إلى الباطل، والـدليل على ذلك كتاب الله عز وجل:(وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ)((1)) إلى آخرها، فهذا خاص غير عام، كما قال الله عز وجل:(وَمِنْ قَوْمِ مُوسى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وبِهِ يَعْدِلُونَ)((2))، ولم يقـل على أمه موسـى، ولا على كل القوم وهم يومئـذ أمم مختلفه، والأمه واحـده فصاعـداً، كما قال الله عز وجل:(إِنَّ إبراهيم كانَ أُمَّةً قانِتاً لِلَّهِ)((3))، يقول مطيعـاً لله عز وجل، وليس على من يعلم من ذلك فى هذه الهدنه من جرح إذا كان لا قوه له ولا عدد ولا طاعه».

والحـديث وإن كان يحتمل أن يكون المراد به عدم الوجوب إلاّ على القوى المطاع، لا عدم الوجوب على الجميع، فلا يدل على المطلوب، لكن الظاهر منه بقرينه السياق أنه فى صدد عدم وجوب العين، لا أنه فى صدد نفى الوجوب عن الجميع.

والحاصـل أن الإمـام أجـاب عن سؤال السائـل بجواب وزيـاده، فإن السؤال كان هل أنه واجب على الجميع، فقال الإمام: «لا»، ثم أضـاف أنه إنمـا يجب على من له قوه وطـاعه، وإنمـا يخص الوجوب به، لأـن الأمر والنهى وضـعا للتأثير، والتأثير إنما يحتمل فى القوى المطاع، وأضاف أمراً آخر وهو أن يكون الآمر عالماً، وإذا علمنا أن القوه طريقى إلى التأثير كان المعيار احتمال التأثير.

وفى حديث آخر، قال مسـعده: سـمعت أبا عبد الله (عليه السـلام) يقول، وسـئل عن الحديث الذى جاء عن النبى (صـلى الله عليه وآله): «إن أفضل الجهاد كلمه عـدل عنـد إمام جائر» ما معناه، قال: «هـذا على أن يأمره بعـد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه، وإلاّ فلا»((4)).

1- سوره آل عمران: الآيه 104

2- سوره الأعراف: الآيه 159

3- سوره النحل: الآيه 120

4- الوسائل: ج11 ص400 الباب 2 من أبواب الأمر والنهى ح1

بل فی جمله من الأحادیث أن الأمر خاص بالإمام العادل ونحوه، کما یجدها المرید فی الوسائل والمستدرک([1]).

وربما یستدل علی عدم الوجوب العینی السیره المستمره بین المسلمین فی جمیع الأعصار بقیام بعض، کما هو المشاهد فی إرسال السلطان بعض الشرطه للأمر والنهی، ولو کان واجباً عینیاً لم یسقط ذلک بذهاب الشرطه.

ثم علی القول بالکفایه فالظاهر من السیره کفایه الإتیان بها علی النحو المتعارف، فلا تجب المبادره، فلو کان فی الجیران منکر کفی قیام بعض بالأمر والنهی علی النحو المتعارف، کأن یذهب إلی دکان صاحب المنکر لیعلمه بذلک ویأمره وینهاه.

وبناءً علی کون المتعارف هو المطلوب فلا مقام للکلام حول أنه هل یجب القطع بقیام الغیر أو یکفی الظن المتاخم للعلم أو یکفی مطلق الظن، وذلک لأن الظاهر من الأدله والسیره أنه قد یعد الترک باحتمال الغیر تهاوناً، وهذا لا یجوز، أما إذا لم یکن تهاوناً فذاک جائز وإن کان برجاء قیام الغیر أو احتماله، فتأمل.

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۶ الباب من أبواب جهاد العدو، والمستدرک: ج۲ ص۲۵۰ _ ۲۷۰

مسأله ۲ فی الأمر بالمندوب

(مسأله ۲): هل الأمر بالمندوب واجب أم مستحب، بعد معلومیه أن الأمر بالواجب واجب، وکذلک هل النهی عن المکروه واجب أم مستحب، بعد أن النهی عن الحرام واجب، احتمالان:

المشهور استحباب الأمر بالمندوب والنهی عن المکروه، بل عن المفاتیح الإجماع علیه.

وربما احتمل الوجوب کما فی الجواهر.

استدل للمشهور: بأنه لا یمکن زیاده الفرع عن الأصل، وبالسیره المستمره، وبالإجماع المتقدم دعواه، وباستبعاد أن یکون الآمر بالمندوب التارک له مستحقاً للعن فی قوله (علیه السلام): «لعن الله الآمرین بالمعروف التارکین له»((۱)).

ونوقش فی الکل، بأنه لا مانع من زیاده الفرع علی الأصل، إلّا إذا استلزم کون الجزء أعظم من الکل، ومن المعلوم أن ذلک لا یستلزم فی المقام، وما المانع العقلی أو الشرعی فی أن یکون الأصل مستحباً والفرع واجباً لدلیل شرعی من باب وجود حکمه فی ذلک، ولذا قیل الوفاء بالعقد الجائز واجب لقوله تعالی:(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)((۲))، إلّا إذا أبطل العقد، وبطلانه غیر عدم العمل به فی حاله بقائه، فإذا وهب الإنسان شیئاً إلی زید فإنه لا یجوز له أن یتصرف فیه إلّا إذا أبطل الهبه.

والسیره بالعکس، فإنها تؤید اللزوم لما نری من استمرار العلماء والخطباء فی الأمر والنهی لفظاً وکتابهً.

والإجماع مع الغض عن المناقشه فی صغراه، محتمل الاستناد، وقد تحقق فی الأصول أن الإجماع المحتمل الاستناد لیس بحجه.

والاستبعاد لا یمکن أن یکون مستنداً للحکم الشرعی، کیف وقد ورد اللعن لمن أکل زاده وحده، ورکب الطریق وحده، وما أشبه ذلک.

أما احتمال الوجوب فقد استدل له بإطلاق ما دل علی وجوب الأمر بالمعروف بعد معلومیته، إذ المستحب معروف، وکذلک ما دل علی النهی عن المنکر بعد تحقق

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۲۰ الباب ۱۰ من أبواب الأمر والنهی ح۹

۲- سوره المائده: الآیه ۱

المنکریه فی جمله من المکروهات، کالبصاق فی المسجد، ویتم الدلیل فی غیره بعدم القول بالفصل.

وبما دل علی وجوب إقامه الدین فی قوله سبحانه:(أَنْ أَقیمُوا الدِّینَ)((۱))، ومن المعلوم أن إقامه الدین بالأمر بالمستحبات، فإن أغلب المظاهر الدینیه هی المستحبات، مثلاً ـ زیاره الرسول (صلی الله علیه وآله) والأئمه (علیهم السلام) وبناء المساجد والحسینیات وإقامه المأتم والاحتفالات وصلاه الجماعه وما أشبهها مما إذا لم تکن لم یکن للدین مظاهر، کلها مستحبات، وإذا لم تکن لم یکن الدین قائماً، فإقامه الدین إنما هی بإقامه هذه الأمور، وذلک ما لا یمکن إلاّ بالأمر والنهی، ولذا نری أن أهل العلم والوعظ یأمرون بهذه الأمور کأمرهم بالواجبات.

إن قلت: کیف ولم یقل أحد بأنه یجب علی الإنسان أن یأمر ببناء الحسینیه وزیاره الحسین (علیه السلام) کل من لقیه.

قلت: وهکذا لم یقل أحد بوجوب الأمر بالصلاه لکل من لقیه.

والحاصل: إن الأمر والنهی بقدر ما یتعارف عند المتشرعه کما تقدم.

ثم إنه بهذین الدلیلین یرفع الید عن أصاله عدم وجوب الأمر بالمندوب.

وبأن الأمر بالمندوب دعوه إلی الخیر، فیشمله قوله سبحانه:(یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ)((۲))، وحیث(لْتَکُنْ) أمر کانت الدعوه إلی الخیر واجبه.

هذا ولکن الإنصاف أن عدم فهم الفقهاء ذلک من الأدله، ولذا یصرحون بأن الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب مندوب، مما یبعد الوجوب، بعد أن الفقهاء من أجود الناس فهماً للأدله وانطباقاتها.

۱- سوره الشوری: الآیه ۱۳

۲- سوره آل عمران: الآیه ۱۰۴

وقوله: إن الفقيه متهم فى حدسه، لا وجه له أولاً، والحدس غير الاستنباط ثانياً.

ثم إن اللازم أن يكون الإنسان رفيقاً فى قدر الأمر بالمندوب والنهى عن المكروه، فإن مبنى الدين على الرفق، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن الدين رفيق فأوغل فيه برفق، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»([1]).

وفى الحديث: «لو وضع الرفق على شىء زانه، ولو وضع الخرق على شىء شانه».

قال عمار بن أبى الأحوص: قلت: لأبى عبد الله (عليه السلام): إن عندنا قوماً يقولون بأمير المؤمنين ويفضلونه على الناس كلهم، وليس يصفون ما نصف من فضلكم أنتولاهم، فقال لى: «نعم فى الجمله، أليس عند الله ما لم يكن عند رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولرسول الله (صلى الله عليه وآله) ما ليس عندنا، وعندنا ما ليس عندكم، وعندكم ما ليس عند غيركم، إن الله وضع الإسلام على سبعه أسهم، على الصبر والصدق واليقين والرضا والوفاء والحلم، ثم قسم ذلك بين الناس فمن جعل فيه هذه السبعه الأسهم فهو كامل محتمل، ثم قسم لبعض الناس السهم ولبعض الناس السهمين ولبعضهم الثلاثه الأسهم ولبعض الأربعه الأسهم ولبعض الخمسه الأسهم ولبعض السته الأسهم ولبعض السبعه الأسهم، فلا تحملوا على صاحب السهم سهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثه أسهم، ولا على صاحب الثلاثه أربعه أسهم، ولا على صاحب الأربعه خمسه أسهم، ولا على صاحب الخمسه سته أسهم، ولا على صاحب السته سبعه أسهم فتقتلوهم وتنفروهم، ولكن ترفقوا بهم وسهلوا لهم المدخل، وسأضرب لك مثلاً تعتبر به، إنه كان رجل مسلم وكان له جار كافر، وكان الكافر يرافق المؤمن فلم يزل يزين له الإسلام حتى أسلم، فغدا عليه المؤمن فاستخرجه من منزله فذهب به إلى المسجد ليصلى معه الفجر جماعه، فلما صلى قال: لو قعدنا نذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس، فقعد معه، فقال له: لو تعلمت القرآن إلى أن تزول الشمس، وصمت اليوم كان أفضل، فقعد معه وصام حتى صلى الظهر

١- الوسائل: ج١ ص٤٢٦ الباب ١۴ من أبواب الأمر بالمعروف ح١

والعصر، فقال له: لو صبرت حتى تصلى المغرب والعشاء الآخره كان أفضل، فقعد معه حتى صلى المغرب والعشاء الآخره حتى نهضا وقد بلغ مجهوده، وحمل عليه ما لا يطيق، فلما كان من الغد غدا عليه وهو يريد مثل ما صنع بالأمس، فدق عليه بابه ثم قال: اخرج حتى نذهب إلى المسجد، فأجابه أن انصرف عنى إن هذا دين شديد لا أطيقه. فلا تخرقوا بهم أما علمت أن أماره بنى أميه كانت بالسيف والعنف والجور وأن إمامتنا بالرفق والتأليف والوقار والتقيه وحسن الخلطه والورع والاجتهاد، فرغبوا الناس فى دينكم وفيما أنتم فيه»((۱)).

أقول: عدم الرفق بالناس له ثلاث درجات، عدم الرفق بسبب فعل المنكر، كما كان يفعله بنو أميه، وعدم الرفق بسبب أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، فإنه نوع من عدم الرفق، ويدل على هذا قوله (عليه السلام): «فرغبوا الناس فى دينكم»، فإنه شامل للسكوت عن الأمر والنهى ترغيباً فى الدين، وعدم الرفق بسبب أمرهم بالفضائل، كما فى مثال الإمام (عليه السلام) للمؤمن والكافر، ولا إشكال فى أن الرفق أفضل بالنسبه إلى المرتبه الأولى والثالثه، أما كون الرفق أفضل بالنسبه إلى المرتبه الثانيه ففيه احتمالان:

كون الرفق أفضل، بدليل لحن هذا الحديث، وخصوص قوله (عليه السلام): «وعندكم ما ليس عند غيركم»((۲))، وخصوص كون الإمام (عليه السلام) فى صدد كفه عن العنف بمن لا يقول، كما يقول الراوى من فضل آل البيت (عليهم السلام).

وكون الأمر والنهى أفضل لأن تدرج ما عند الله وعند رسوله (صلى الله عليه وآله) وعند الإمام (عليه السلام) كله فى نطاق الفضائل لا أصل الواجبات، ومثال الإمام (عليه السلام) أيضاً بالمؤمن والكافر فى صدد الفضل لا أصل الواجبات.

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۲۹ الباب ۱۴ من أبواب الأمر والنهى ح۹

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۲۹ من أبواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ح۹

والظاهر وإن كان الاحتمال الأول أى كون الرفق أفضل مطلقا، لكن اللازم تقييده بما كان ذلك بسبب كون الرفق أهم، كما هو المشاهد فى الأشخاص اللينين، فإنه يلتف الناس حولهم أكثر ويتمكنون من نشر الإسلام والفضيله بطريقه أمثل، والله العالم.

ص:١٧٦

مسأله ۳ شرائط وجوب الأمر بالمعروف

(مسأله ۳): يشترط فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر علم الآمر الناهى بأن ما يأمر به معروف، وما ينهى عنه منكر، وإلّا لم يجز الأمر والنهى.

ويدل عليه من الكتاب: قوله تعالى:(وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)([(۱)])، وقوله:(اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ)([(۲)])، وغيرهما.

ومن السنه: خبرا مسعده المتقدمان.

ومن الإجماع: ما ذكره غير واحد، بل لم يعلم فيه خلاف، بل عن المنتهى نفى الخلاف فيه.

ومن العقل: تقبيح العقل الأمر والنهى بدون علم الآمر الناهى أن ما يأمر به معروف وما ينهى عنه منكر، هذا بالإضافه إلى أنه لو لم يعلم المعروف من المنكر لم يعلم تحقق الموضوع، وبدون العلم بتحقق الموضوع لا يتحقق الحكم.

نعم الظاهر أنه إذا أمر وكان فى الواقع معروفاً، كان مصداقاً للأمر بالمعروف، وإن كان تجرياً لو دار أمر الموضوع بين الجائز والحرام، كما لو أمر بصلاه الجمعه، وهو لا يعلم أنها فى حال الغيبه واجبه أم لا، أو نهى عن صلاه الجمعه وهو لا يعلم أنها فى حال الغيبه محرمه أم جائزه.

إلا فيما إذا علم حسن الموضوع، لكنه لا يعلم هل أنه واجب أو مستحب، أو علم قبح الموضوع لكن لا يعلم هل أنه حرام أو مكروه.

بقى الكلام فى أن العلم هل شرط الوجوب كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج، أو شرط الواجب كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، فقد ذهب جمع إلى أنه شرط الواجب فاللازم على الجاهل أن يتعلم المعروف والمنكر ليتمكن من الأمر والنهى، وذهب آخرون إلى أنه شرط الوجوب فالجاهل معذور.

۱- سوره الإسراء: الآيه ۳۶

۲- سوره يونس: الآيه ۵۹

استدل القائل بأنه شرط الوجوب بخبر مسعده([(١)]) القائل بأنه على العالم بالمعروف النهى عن المنكر، وبإجماع المنتهى، وبانصراف الأدله عن الجاهل.

والكل كما لا يخفى، إذ خبر مسعده لو غض النظر عن سنده فلا دلاله فيه، وإنما يدل على عدم جواز أن يأمر الأمر وهو لا يعلم أنه معروف، فهو مثل أن يقال إن الصلاه على المتوضى، فهو مثل ما لا شبهه فيه من أن الإنسان إذا كان ضعيفاً لكنه يتمكن من تحصيل القوه بلا محذور وجب عليه تحصيلها، وهل يحتمل أحد أنه لا يجب على مثل هذا الإنسان مستدلاً بقوله (عليه السلام): «على القوى».

وإجماع المنتهى فى صدد أمر آخر لا ـ فى صدد أنه لا يجب على الجاهل، والانصراف مثل الانصراف إلى العالم فى كل أدله التكاليف.

والحاصل أنه لا ـ فرق بين دليل الأمر بالمعروف وبين دليل سائر الأحكام، وظاهر الأمر الوجوب المطلق كما لا يخفى، فالقول بأن العلم شرط الوجوب لا شرط الواجب محل إشكال، بل يمكن أن يقال بأن كلمات الفقهاء كلها تدل على هذا القول.

١- الوسائل: ج١١ ص٤٠٠ الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف ح١

مسأله ۴ شروط التأثير في الجمله

(مسأله ۴): يشترط التأثير في الجمله، حتى يجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والتأثير على أقسام:

۱ــ إما تدريجى يؤثر بتجمع الأمر والنهى، وإما دفعى يحصل التأثير بمره واحده.

۲ــ من إنسان واحد أو أفراد، كما إذا أمره عشره ائتمر.

۳ــ مباشرى أو تسبيبى، فقد يأمر زيداً فينفعه، وقد يأمره فينتفع به عمرو.

۴ــ حالى أو استقبالى، فقد يأمر الآن ويفيد بعد عشر سنوات.

۵ــ انقلاعى بأن ينقلع فاعل المنكر، أو تحديدى بأن يحدد المنكر ولا يوسع دائرته.

ولا يخفى أن كل هذه أقسام التأثير، وكلها داخله فى عموم الأدله.

والإنكار إما قلبى وإما يدى وإما لسانى، والأول واجب مطلقاً حتى إذا علم بعدم التأثير، بل تسميه هذا أمراً ونهياً إنما هو بضرب من المجاز كما عرفت، والآخران يشترط فى وجوبهما التأثير.

ثم إنه إما أن يعلم بالتأثير، أو يعلم بعدم التأثير، أو يشك، أو يظن بالتأثير، أو يظن بعدم التأثير، فالأقسام خمسه، ومقتضى الأصل الأولى الوجوب فى كل الأقسام الخمسه إلّا ما خرج بالدليل، إذ أدله الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الكتاب وغالب السنه مطلقه، فاللازم التماس المقيد للإطلاقات.

وفى المسأله احتمالات:

الأول: الوجوب مطلقاً حتى مع العلم بعدم التأثير، وذلك لإطلاقات الأدله، وللعمل فإن الأنبياء والأئمه (عليهم السلام) كانوا يقولون ويأمرون فى موارد عدم التأثير قطعاً.

وهذا الاحتمال بعيد جداً، بل قيل إنه مخالف للإجماع، فإن الإطلاقات مقيده، ولا دليل على أن الأنبياء والأئمه (عليهم السلام) كانوا يأمرون حتى مع العلم بعدم التأثير بأى نوع من أنواع التأثير السابقه.

الثانى: عدم الوجوب إلّا فى صوره العلم بالتأثير، واستدل لهذا الاحتمال

بقوله تعالى: (فَذَكِّرْ إنْ نَفَعَتِ الذِّكْرى)((۱))، وبقوله تعالى: (وَإِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكَهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَديداً قالُوا مَعْذِرَةً إلى رَبِّكُمْ)((۲))، فالمعذره إلى الله كافيه فى الأمر والنهى.

وفيه: أما الآيه الأولى فلا دلاله فيها، لأن التذكير معلق بالنفع الواقعى لا بالعلم بالنفع، فاللازم التذكير فى كل الموارد باستثناء ما إذا علم عدم التأثير، بالإضافه إلى ما ذكروا من احتمال أن يكون (إن) مخففه لا شرطيه.

وأما الآيه الثانيه:

فأولاً: لا دلاله فيها على الوجوب حتى على القول باستصحاب الشرائع السابقه.

وثانياً: فإنها مذيله بقوله سبحانه:(لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)((۳))، والظاهر من العطف أن كلا الأمرين سبب، لا أن كل واحد سبب مستقل.

وربما استدل لهذا القول بخبر مسعده، حيث سئل الصادق (عليه السلام) عن ما جاء عن النبى (صلى الله عليه وآله) أن «أفضل الجهاد كلمه عدل عند إمام جائر»، فقال (عليه السلام): «هذا على أن يأمره بعد معرفته ومع ذلك يقبل منه وإلاّ فلا»((۴)).

وفيه: إنه لا دلاله فيه، إذ كلما احتمل التأثير كان محل لـ (يقبل منه)، إذ الأمر معلق على واقع القبول لا معرفه القبول، بالإضافه إلى ما قيل من ضعف السند وعدم الدلاله، إذ القيد إنما هو بالنسبه إلى السلطان الجائر، إذ من الممكن الفرق بينه وبين غيره حيث إن احتمال عدم القبول فيه يساوق احتمال تعرض النفس للضرر البالغ.

فهذا الحديث من قبيل خبر يحيى: «إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ، أو جاهل فيتعلم، وأما صاحب سوط وسيف فلا»((۵)).

وعلى كل حال

۱- سوره الأعلى: الآيه ۹
۲- سوره الأعراف: الآيه ۱۶۴
۳- سوره الأعراف: الآيه ۱۶۸
۴- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۰ الباب ۲ من أبواب الأمر والنهى ح۱
۵- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۰ الباب ۲ من أبواب الأمر والنهى ح۲

فاحتمال اشتراط الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر بالعلم بالتأثیر بعید جداً.

الثالث: عدم الوجوب إلاّ فی صوره العلم والظن، وذلک لانصراف الإطلاقات عن غیر هذین النوعین، وفیه: إنه لا وجه للانصراف ولو کان فهو بدوی.

الرابع: الوجوب إلاّ فی صوره العلم بعدم التأثیر، وهذا الاحتمال أقرب لما تقدم من إطلاق الأدله، خرج منها صوره العلم بعدم التأثیر فیبقی الباقی.

ومما تقدم یظهر وجه النظر فی الاستدلال لخلاف هذا القول بجمله من النصوص:

کخبر داود الرقی: «لا ینبغی للمسلم أن یذل نفسه» قیل له: وکیف ذلک، قال: «یتعرض لما لا یطیق»((۱)).

وخبر حرث: «ما یمنعکم إذا بلغکم عن الرجل ما تکرهون وما یدخل علینا به الأذی أن تؤتوه فتنبؤوه وتعذروه وتقولوا له قولاً بلیغاً»، قلت: جعلت فداک إذاً لا یقبلون منا، قال: «اهجروهم واجتنبوا مجالسهم»((۲)).

وخبر أبان: إن المسیح (علیه السلام) کان یقول: «إن التارک لشفاء المجروح من جرحه شریک جارحه لا محاله» إلی أن قال: «فکذلک لا تحدثوا بالحکمه غیر أهلها فتجهلوا، ولا تمنعوها أهلها فتأثموا، ولیکن أحدکم بمنزله الطبیب المداوی إن رأی موضعاً لدائه وإلاّ أمسک»((۳)).

ثم هل یستحب الأمر والنهی فی صوره العلم بالعدم، احتمالان:

الاستحباب لإطلاق الأدله، ولم یعلم أن القید قید أصل الأمر والنهی، لاحتمال أن یکون قید الوجوب.

والعدم لأنه لغو محض، والظاهر من الإطلاقات الوجوب فإذا سقطت بالتقیید فلا دلیل آخر یدل علی استحباب الأمر فی صوره العلم بالعدم، والله العالم.

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۲۵ الباب ۱۳ من أبواب الأمر بالمعروف والنهی ح۱

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۱۵ الباب ۷ من أبواب الأمر والنهی ح۳

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۱ الباب ۲ من أبواب الأمر والنهی ح۵

مسأله ۵ إصرار الفاعل للمنكر

(مسأله ۵): يشترط فی وجوب الأمر والنهی إصرار الفاعل للمنكر والتارک للمعروف، فلو علمنا أنه انقلع لم يجب فی الجمله، فالكلام فی المقام فی موردين.

الأول: فی شرطيه عدم الانقلاع.

والثانی: فی شرطيه التوبه.

فنقول: أما المقام الأول فالمشهور بين العلماء اشتراط الإصرار فی الوجوب، وهذا بالنسبه إلى علم الآمر وعدم علمه ينقسم إلى أقسام خمسه:

العلم بالانقلاع، والعلم بالإصرار، والظن بأحدهما، والشک، ومن المعلوم أن الظن بأحد الطرفين يحصل غالباً من أماره خارجيه، كما أن الأماره قد تكون قويه فتورث الظن القوی، وقد تكون ضعيفه فتورث الظن الضعيف.

أما الدليل على عدم الوجوب فی صوره العلم بالانقلاع، فهو أنه لا ـ موضوع للأمر والنهی، إذ الظاهر من النص الفتوى أن الأمر والنهی إنما هو لإتيان المعروف والانقلاع عن المنكر، فإذا تتحقق ذلک لم يكن مجال للأمر والنهی، لأن ذلک مستحيل عقلاً، كما ربما توهم، بل لأن حال المنقلع حال سائر المتدينين الذين يفعلون ما أمروا به، فكما لا معنى للأمر بالصلاه والنهی عن القمار بالنسبه إلى المصلی التارک للقمار، كذلک لا معنى لها بالنسبه إلى تارک الصلاه سابقاً الذی ندم وبنى على أن يصلی، والفاعل للقمار النادم الذی بنى على الترک، والفرق بينهما بالاستصحاب فی الثانی دون المتدين مخدوش، إذ لا ـ مجال للاستصحاب بعد انتفاء الموضع.

وأما كون المعيار فی الوجوب وعدم الوجوب هل هو العلم بالانقلاع أو الظن، أو اللازم الأمر والنهی فی كل الصور الأربع، أی العلم بالانقلاع والظن والشک والوهم به. فمن الفقهاء من أسقط الوجوب بظهور أماره الانقلاع وإن كانت ظنيه,

لكن الظاهر القول بالوجوب فی الصور الأربع، لإطلاق الأدله والاستصحاب، فإذا ظن الإنسان انقلاع المرتكب للمنكر لم ينفع ذلک فی سقوط الوجوب، لأن الظن لا يغنی

ص:۱۸۲

من الحق شيئاً، فاستصحاب الوجوب محكم.

لا يقال: نشک فی الوجوب من أول الأمر، بمعنی أنه إنا کنا نعلم أن الواجب علینا الأمر فی صوره العلم والظن والشک بعدم الانقلاع، أما صوره الظن بالانقلاع فلا نعلم بالوجوب فیها، لأنا نقول بعد إطلاق الأدله لا مجال لذلک، والحاصل أن الأدله مطلقه خرجت منها صوره العلم بالانقلاع فیبقی الباقی، هذا تمام الکلام فی شرطیه عدم الانقلاع.

أما الکلام فی شرطیه التوبه فنقول:

ذهب بعض الفقهاء إلی أن التارک للمعروف والفاعل للمنکر إذا رجع إلی الطاعه لکنه لم یتب لم یسقط وجوب الأمر والنهی، فالسقوط إنما هو بالتوبه بالإضافه إلی الانقلاع، قالوا: لأنه لیس آتیاً بالمطلوب وانقلاعه صوری، وبعباره أخری: إن الذی لا یشرب الخمر لا لأجل أنها منکر، بل لأجل المرض أو لظرف خاص لا یؤمن أن یعود، فاللازم الإنکار إقلاعاً لجذور المنکر الذی شرع لأجله النهی عن المنکر، وإن شئت قلت: المناط موجود فی غیر التائب فیشمله دلیل نهی المنکر.

قلت: لکن لا یفهم ذلک من کلام المشهور، خلافاً لما ربما ینسب إلیهم، والاستدلال فی غیر محله، إذ لا یصدق النهی عن المنکر بالنسبه إلی غیر التائب، وإذ لا موضوع فلا حکم، والمناط غیر مقطوع، نعم حیث إن التوبه واجبه فترکها یجب أن یؤمر بها، فالقول بالعدم هو الأقرب.

مسأله ۶ اشتراط الأمر والنهی بعدم الضرر

(مسأله ۶): الظاهر اشتراط الأمر والنهی بعدم الضرر فی الجمله، بل ادعی علیه عدم الخلاف، وفی المسأله احتمالات.

الأول: عدم الضرر مطلقاً.

والثانی: الوجوب وإن ترتب الضرر.

والثالث: التفصیل بین الضرر الیسیر والکثیر.

والرابع: التفصیل بین ما إذا کان أصل الإسلام أو کیان الإسلام فی الخطر فالوجوب وإن کان هناک ضرر، وإلاّ فلا وجوب.

استدل الأولون بالکتاب والسنه والعقل، بل الإجماع أیضاً، لأنه کما قیل المشهور فی کتب الفقهاء من غیر خلاف معتد به.

أما الکتاب: فکقوله تعالی: (وَما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ)((۱))، و(یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ ولا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ)((۲))، و(طه ما أَنْزَلْنا عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لِتَشْقی)((۳))، والضرر نوع من الشقوه، و(لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها)((۴))، فإن ما یوجب الضرر خارج عن وسع الإنسان عرفاً.

وأما السنه: فروایات، کقول الرضا (علیه السلام): «والامر بالمعروف والنهی عن المنکر واجبان علی من أمکنه ذلک ولم یخف علی نفسه».

وکقول الصادق (علیه السلام): «علی من أمکنه ذلک ولم یخف علی نفسه ولا علی أصحابه».

وفی خبر مسعده: «ولیس ذلک فی هذه الهدنه إذا کان لا قوه له ولا مال ولا عدد ولا طاعه».

وخبر مفضل: «من تعرض لسلطان جائر فأصابته بلیه لم یؤجر علیها ولم یرزق الصبر علیها»((۵))

۱- سوره الحج: الآیه ۷۸

۲- سوره البقره: الآیه ۱۸۵

۳- سوره طه: الآیه ۱ و۲

۴- سوره البقره: الآیه ۲۸۶

۵- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۱ الباب ۲ من أبواب الأمر والنهی ح۳

إلى غيرها من النصوص الخاصه والنصوص العامه، نحو «لا ضرر ولا ضرار»([(۱)]) وغيرها، بالإضافه إلى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كسائر الواجبات مثل الصلاه والصوم وغيرهما مما يسقط مع الضرر.

فلا يقال: إن بين الأمرين عموماً من وجه، فإن الأمر بالمعروف قسم منه ضررى وقسم ليس ضررياً، ودليل الضرر يشمل الأمر بالمعروف كما يشمل سائر الأحكام، ففى مورد الاجتماع وهو الأمر بالمعروف الضررى يتعارض الدليلان ويتساقطان.

لأنه يقال:

أولاً: على تقدير صحه ذلك فالمرجع بعد التساقط عدم الوجوب.

ثانياً: قد تقرر فى الأصول أن أدله العناوين الثانويه مقدمه على أدله العناوين الأولويه، وإلا لزم عدم وجود مورد للأدله الثانويه، لأن بينها وبين الأدله الأوليه عموماً من وجه دائماً، فسقوط الأدله الثانويه يوجب أن لا يكون حتى مورد واحد لها.

هذا بالاضافه إلى الحكومه والورود، وهو جمع عرفى مقدم على التعارض والتساقط، كما لا يخفى.

استدل لاحتمال وجوب الأمر والنهى حتى مع الضرر، بالكتاب والسنه والعقل:

أما العقل: فلوضوح أنه يقبح تركهما مع خوف الضرر، وإلّا لزم ضرر أشد وهو استبداد الظالمين.

والعقل: يرجح الضرر الأقل على الضرر الأكثر، ومنه يعلم أن الاستدلال للقول الأول بقبح إلقاء النفس فى التهلكه لا مجال له.

وأما الكتاب: فكقوله تعالى:(وَأَنْفِقُوا فى سَبيلِ الله ولا تُلْقُوا بِأَيْديكُمْ إِلَى التَّهْلُكَهِ)([(۲)])، حيث ورد فى تفسيره أن عدم الجهاد تهلكه، والأمر والنهى نوع من الجهاد، وكمطلقات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بعد عدم تسليم تقيدها بما ذكر من المقيدات لما سيجىء.

وأما السنه: فروايات، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن الأمر بالمعروف

ص:۱۸۵

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۳۶۴ ح۳

۲- سوره البقره: الآيه ۱۹۵، انظر مجمع البيان: ج۲ ص۲۸۹ ط إسلاميه

والنهی عن المنکر لا یقربان أجلاً، ولا یقطعان رزقاً»((۱))، مما دل علی عدم وجود ضـرر فیهما، وحیث لا یتم هذا بظاهره فلا بد من تأویله إلی عدم السقوط التشریعی.

وتوضیحه: إنا نعلم أن الأمر والنهی یسببان قطع الرزق والقتل فی بعض الأحیان، فاللازم إما رفع الید عن أصل هذا الحدیث، وإما تـأویله بأنهمـا لیسـا محکومین بحکم المقرب للأجـل والقـاطع للرزق، حتی لا یجبان. فهو من قبیل «لا شک لکثیر الشک» أی لا حکم لشک کثیر الشک، وهنا لا حکم بالسقوط للمقرب والقاطع، فهما إذا کانا محکومین بحکم المقرب والقاطع لم یجبا، لکن الشارع لا یحکم علیهما بهذا الحکم، ولذا فهما علی وجوبهما.

وهـذا التأویل أولی من تأویل الحـدیث بأن المقرب والقاطع الأمور الخارجیه، کالحسد والوشایه والکبریاء فی المأمور المنهی، لا مجرد الأمر والنهی.

وکقـول البـاقر (علیـه السـلام): «لاـ یوجبـون أمراً بمعروف ولاـ نهیاً عـن منکر إلاّـ إذا أمنـوا الضــرر، یطلبـون لأنفسـهم الرخص والمعاذیر»((۲))، إلی غیرها من الروایات.

ویؤید الوجوب حتی مع الضرر أعمال الأنبیاء والأئمه (علیهم السلام) وأصحابهم الذین کانوا یلاقون فی سبیل الأمر والنهی أنواع القتل والسجن والأذی.

أمـا الجواب عن اسـتدلال الأولین، فبأن أدله «لا ضـرر» و«لا حرج» لا تشـمل المقام، لأن الأمر والنهی کالجهاد والزکاه ضـرریان، وقد تقرر فی الأصول أن ما کان ضرریاً بنفسه یرد علی أدله «لا ضرر».

والروایـات الخـاصه بعـد تعارضـها بالروایات الخاصه هنا تتساقطان، فالمرجع عمومات الأمر والنهی، أو نقول بترجیـح أدله القول الثانی حیث یعضدها العمل،

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۵ الباب ۱ من أبواب الأمر والنهی ح۷

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۲ الباب ۲ من أبواب الأمر والنهی ح۶

فإن عمل النبی (صلی الله علیه وآله) والأئمه (علیهم السلام) مبین لأقوالهم، فاللازم رد علم ما یقول بعدم الوجوب إلی أهله.

أما الاستدلال للقولین الآخرین فسیظهر من ثنایا ما نختاره، وهو عدم الوجوب فی صوره الضرر الکثیر، إذا لم یکن أصل الإسلام أو کیانه فی خطر.

أما الضرر الیسیر فلا بأس به، بل یجب الأمر معه، کما أن فی صوره الخطر علی کیان الإسلام أو أصله فالوجوب، وإن کان الضرر کثیراً.

أما الوجوب فی صوره الضرر الیسیر، فلأن بناء الأمر والنهی علی ذلک، فاللازم تخصیص الأدله الداله علی عدم الضرر بالأمر والنهی، وعلیه یحمل ما دل علی الوجوب وإن کان هناک ضرر بقرینه کلمه (الرخص والمعاذیر)، کما یحمل ما دل علی عدم الوجوب مع الضرر علی الضرر الکثیر، بل هو الظاهر منه عند الإطلاق عرفاً، فإن هاتین الطائفتین إذا عرضتا علی العرف یری أن المسقطه ترید الضرر المعتد به، والموجبه ترید الضرر الیسیر، لقرائن داخلیه وخارجیه.

وأما إذا کان أصل الإسلام کالتوحید أو الإمامه، أو کیانه، کما إذا أرید کشف الحجاب، أو تعمیم الخمر والمیسر مثلاً، فاللازم الأمر والنهی وإن أوجب ذلک ضرراً کثیراً، للعمل الذی قام به الأنبیاء والأئمه (علیهم السلام) وأصحابهم فی مثل هاتین الصورتین.

نعم لقائل أن یقول بالجواز والأفضلیه فی هذه الصوره لا الوجوب، لما یشاهد من عدم عمل بعض الأئمه (علیهم السلام) فی أمثال هذه الصور، مثلا أبو ذر ومیثم وحجر وأضرابهم عملوا دون من سواهم، وکذلک یؤیده قصه عمار وأبویه وقصه الرجلین الذین أخذهما مسیلمه، إلی غیر ذلک، لوحده المناط کما لا یخفی.

والإنصاف أن الأمر مشکل، والأرجح الوجوب، فإنه لم یبق الإسلام إلی هذا الیوم إلاّ بالتضحیات، فکیف یمکن القول بعدم الوجوب فی صوره وجود الخطر علی کیان الإسلام أو أصله، ولعل سیره علمائنا الأبطال تدل علی الوجوب، والله العالم.

مسأله ۷ أن يكون مؤتمرا بما يقول

(مسأله ۷): هـل يشترط في الأمر بالمعروف أن يكون هو بنفسه مؤتمراً بما يقول، وكـذلك في النهي عن المنكر أن يكون منتهياً عما ينهى عنه، أم لا.

وهل يشترط في الآمر والناهي أن يكون عادلاً، أم لا.

حكى عن بعض العلماء أنه اشترط العداله، كما ربما احتمل اشتراط الائتمار والانتهاء، فلا يجوز لمن يشرب الخمر أن يقول للناس: لا تشربوا الخمر، وإن جاز له أن يقول لهم: لا تقامروا.

والمشهور العدم مطلقاً، استدلوا بإطلاقات أدله الوجوب من غير تقييد.

واستدل للقائل بالاشتراط وكذلك لاحتمال الاشتراط بالأدله الثلاثه.

الكتاب: كقوله تعالى:(يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أن تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ)((۱))، ونوقش في الدلاله باحتمال أن يراد خلف الوعد، لكن الظاهر أن المناقشه في غير محلها، بل الآيه إما ظاهره في المستدل به، وإما عامه تشمل الأمرين.

والسنه: كقول الصادق (عليه السلام): «إنما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من كانت فيه ثلاث خصال، عاملاً بما يأمر به، تاركاً لما ينهى عنه»((۲)).

وفي خبر آخر: «لا يأمر بالمعروف من قد أمر أن يؤمر به، ولا ينهى عن المنكر من قد أمر أن ينهى عنه»((۳)).

وعن نهج البلاغه: «وأمروا بالمعروف وائتمروا به، وانهوا عن المنكر وانتهوا عنه، وإنما أمرنا بالنهي بعد التناهي»((۴)).

والعقل: لقبح أن يأمر الإنسان بشيء هو تاركه، أو أن ينهى عن شيء هو فاعله.

هذا ولا يخفى أن هذه الأدله لو تمت كانت بين ما تدل على العداله، وبين ما تدل

۱- سوره الصف: الآيه ۲ و۳

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۱۹ الباب ۱۰ من أبواب الأمر والنهي ح۳

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۶ الباب ۳ من أبواب الأمر والنهي ح۹

۴- الوسائل: ج۱۱ ص ۴۲۰ الباب ۱۰ من أبواب الأمر والنهي ح۸

على ائتمار الإنسان بما يأمر به وانتهائه عما ينهى عنه وإن لم يكن عادلاً.

لكن المشهور أجابوا عن هذه الأدله بأن مصب الإنكار على ترك الإنسان لما يأمر به، وفعله لما ينهى عنه، لا أن الإنكار منصب على الأمر والنهى، ألا ترى أنه لو كان هناك جماعه يتناولون السم فقال أحدهم للآخرين: لا تناولوا السم، يقال له كيف تقول هذا وأنت تتناوله، والحال أن المراد إنكار أن يتناول هو لا إنكار نهيه عن تناول الآخرين للسم، ولذا ادعى فى الجواهر الإجماع على الوجوب.

بل يدل على الوجوب ما رواه الديلمى، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: قيل له: لا نأمر بالمعروف حتى نعمل به كله، ولا ننهى عن المنكر حتى ننتهى عنه كله، فقال (صلى الله عليه وآله): «لا بل مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله، وانهوا عن المنكر وإن لم تنتهوا عنه كله»((١))، فالقول بالعدم بالإضافه إلى أنه شاذ مخالف للقواعد.

١- الوسائل: ج ١١ ص ٤٢٠ الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهى ح ١٠

مسأله ۸ هل يشترط فى المأمور أن يكون بالغا

(مسأله ۸): هـل يشترط فى المـأمور والمنهى أن يكون بالغـاً عاقلاًـ مؤمنـاً، أم يجب الأمر والنهى مطلقاً، الظاهر أن المجنون وغير المميز لا يسمى أمره ونهيه أمراً ونهياً، بل هو من قبيل منع الحيوان عن فعل ما علمنا أن الشارع لا يريده.

أما بالنسـبه إلى الكافر والصبى المميز بالنسـبه إلى ما علمنا من الشرع أنه لا يريد وجوده فى الخارج، كالزنا والسرقه وقتل النفس، فالظاهر أنه داخل فى الأمر والنهى عن المنكر، لإطلاق الأدله، ودليل الرفع فى الصبى لا يـدل على التلازم بينه وبين الرفع بالنسـبه إلى الكبير المشـمول للإطلاق، بالإضافه إلى أن دليل الرفع مخصـص، إذ لم ترفع حرمه القتل والسـرقه بالنسبه إلى الصبى المميز، وإلا لجاز له أن يقتل وأن يسرق وذلك مناف لما علم من الشرع ودل عليه الدليل، ولذا جعل التعزير بحك الإصبع وقطع الأنامل فيما إذا سرق الصبى، بالإضافه إلى سائر أدله التعزيرات المقرره عليه.

هذا، أما بالنسـبه إلى الكافر آمراً وناهياً، فدليل الكفار مكلفون بالفروع يشمله، كما أن دليل الرفع يشمل الصبى بالنسبه إلى كونه آمراً وناهياً.

ص:۱۹۰

مسأله ۹ ما معنی الإنكار القلبی

(مسأله ۹): ما معنى الإنكار القلبى، فيه خمسه احتمالات، وأقوال متعدده:

الأول: أن يكون المراد به هو الإنكار بنفسه، فإن الكلام اللفظى دليل على الكلام النفسى، فكما يقول اللسان لا تفعل، كذلك يقول القلب لا تفعل.

ثم تاره يقال بأن أثر هذا الإيحاء النفسى بالنسبه إلى المنكِر نفسه، وإن لم يكن مؤثراً بالنسبه إلى الطرف الآخر، وقد يقال بأن أثره بالنسبه إلى فاعل المنكر أيضاً، لما ثبت فى علم النفس من أن الأمواج التى تحدثها النفس حالها حال الأمواج المائيه والصوتيه والنوريه تؤثر فى الخارج أيضاً.

ومنه يكون التحضير والتنويم، وبسببه يتمكن الزهاد والمرتاضين من تنفيذ مطالبهم وإن لم يتلفظوا بشىء، قالوا: وهذا هو الظاهر من قوله (عليه السلام): «ومنهم المنكر للمنكر بيده ولسانه وقلبه»((۱)) وغيره مما ذكر فيه القلب.

الثانى: أن يكون المراد به الاعتقاد، بأن يعقد قلبه على أن هذا منكر، فإن العلم غير الاعتقاد، إذ ربما يعلم الإنسان شيئاً لكنه يعقد قلبه على خلاف ما علم، والعلم انعكاس، والاعتقاد عمل قلبى، فاللازم أن يعتقد الإنسان بأن شرب الخمر الذى ارتكبه فلان منكر، والقائل بهذا القول صرف ظاهر الإنكار إلى هذا المعنى، قال: لأنه لا ـ معنى للإنكار القلبى فاللازم أن نقول بأقرب المجازات وليس إلّا الاعتقاد.

الثالث: أن يكون المراد به البغض، بأن يبغض الإنسان للمنكر ولمرتكبه، كما فى الأحاديث: «الحب فى الله والبغض فى الله».

الرابع: عدم الرضا، لما ورد من أن الله سبحانه إنما قال: عقروا الناقه، لأن بعضهم عقر وبعضهم رضى، ولما ورد: «ولعن الله أمه رضيت بذلك»، والفرق بين الثالث والرابع أن عدم الرضا سلبى والبغض إيجابى، ولا يكون البغض إلّا بعد عدم الرضا، أما عدم الرضا فيمكن أن يتحقق بدون البغض.

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۶ ح۹

الخامس: الابتهال إلی الله سبحانه فی عدم الرضا بالمنکر، والبراءه من فعله وفاعله.

وهناک احتمالان آخران:

الأول: أن یکون المراد بالإنکار القلبی العلم فقط، وذلک لقوله (علیه السلام): «إن أول ما تغلبون علیه من الجهاد، الجهاد بأبدانکم ثم بألسنتکم ثم بقلوبکم، فمن لم یعرف معروفاً ولم ینکر منکراً قلب فجعل أعلاه أسفله»((۱)).

الثانی: إن المراد به إظهار الکراهه فی الوجه، لقول أمیر المؤمنین (علیه السلام): «أمرنا رسول الله (صلی الله علیه وآله) أن نلاقی أهل المعاصی بوجوه مکفهره»((۲)).

وفی خبر الملکین: «فإنه رجل لم یتمعر (ای لم یتغیر) وجهه غضباً لی».

وقد جمع بعض الأقوال بین معنیین مما تقدم، مثلاً قال: إن الإنکار هو تغییر الوجه وعدم الرضا، وهکذا.

وکیف کان، فالظاهر أن الواجب هو العلم، وعدم الرضا، والبغض، وعقد القلب، وتغییر الوجه، لکن بعض المذکورات لیس من باب النهی عن المنکر، وإنما هو واجب آخر دل علیه الدلیل، والله العالم.

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۶ الباب ۳ من أبواب الأمر والنهی ح۱۰

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۱۳ الباب ۶ من أبواب الأمر والنهی ح۱

مسأله ١٠ التدرج بين القلب واللسان

(مسأله ١٠): هل هناك تدرج فى الأمر والنهى بين القلب (أى التقطيب) واللسان واليد.

وهل هناك تدرج فى كل مرتبه، شروعاً بالأيسر وانتهاءً بالأصعب، مثلا التقطيب القليل مقدم على التقطيب الكثير، وكل مراتب التقطيب مقدمه على اللسان، ثم كل مراتب اللسان مقدمه على اليد.

قال بذلک جمع من الفقهاء، واستدلوا لذلک بأمرين.

الأول: إن الأمر والنهى على خلاف الأصل، فيقتصر فيهما على قدره، كالضروره التى تقدر بقدرها.

الثانى: ظاهر قوله (عليه السلام): «أمرنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن نلاقى أهل المعاصى بوجوه مكفهره»([١])، مما يدل على أنه مقدم على اللسان واليد.

وهذا القول نسب إلى الشهره بل ربما قيل إنه لم يوجد خلافه.

وهناک قول ثان ذهب إليه بعض، هو عدم الترتيب مطلقاً لا بين الأفراد الثلاثه ولا فى المراتب لكل فرد.

واستدل لذلک بإطلاقات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بالإضافه إلى قول الصادق (عليه السلام): «ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفان معاً»([٢]).

والحديث الآخر: «ومنهم المنكر للمنكر بقلبه ولسانه ويده»([٣]).

والحديث الآخر: «من رأى منكراً فينكره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبقلبه»([۴])، مما قدم اليد على القلب إلى غير ذلک.

لكن الظاهر تبعاً لغير واحد أن اللازم الأيسر فالأيسر، من غير فرق بين الأفراد الثلاثه، فقد يكون القول اللين أيسر من اكفهرار الوجه، وقد تكون الإشاره باليد أيسر من القول اللين، وإنما نقول بذلک جمعاً بين أدله الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وبين دليل الإيذاء المحرم،

١- الوسائل: ج١١ ص۴١٣ الباب ۶ من أبواب الأمر والنهى ح١
٢- الوسائل: ج١١ ص١٠٩ الباب ۶١ من أبواب جهاد العدو ح١
٣- الوسائل: ج١١ ص۴٠۶ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهى ح٩
۴- الوسائل: ج١١ ص۴٠۶ الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ح١٢

وإن كان هناك فرد لم يشمله دليل الإيذاء كبعض أقسام المخالف، نقول بذلك أيضاً لوحده المناط فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

أما ما استدل به القائل بالقول الأول، ففيه: إن كل مراتب التقطيب ليست أخف من كل مراتب اللسان، وهكذا بالنسبه إلى اليد، كما أن ملاقاه أهل المعاصى بوجوه مكفهره معناه إن لم يتمكن من التغيير فلا أقل من الاكفهرار، فلا ربط للحديث بالمقام.

أما ما استدل به للقول الثانى، فيرد عليه: إن الإطلاقات ليست بهذا الصدد، كما أن قول الصادق (عليه السلام) فى كف اليد وبسط اللسان يراد به إنه كلما كان موضع اللسان كان موضع اليد فى الجمله، فى مقابل أنه إذا لم ينفع اللسان لم يكن مجال لليد، لا فى مقام أن اللسان واليد كل واحد منهما جائز فى وقت واحد.

كما أن الحديث الثالث يراد به أنه إن لم يتمكن من التغيير باليد فلا أقل من الإنكار بالقلب.

ومما تقدم يظهر الجواب عن الاستدلال بسائر الأحاديث.

ص:۱۹۴

مسأله ۱۱ التدرج إلى الأيسر والأصعب

(مسأله ۱۱): إذا لم ينفع الأيسر تدرج إلى الأصعب، بلا إشكال ولا خلاف، لما تقدم من الإطلاقات وغيرها.

كما أنه إذا علم أنه لا ينفع الأيسر شرع بالاصعب، مثلاً إنسان يفعل المنكر نعلم من أسلوبه أنه لا ينفعه اللسان، فلا إشكال فى جواز ضربه من أول الأمر.

ثم إن المراد باليد ليست الجارحه الخاصه بل الجسم كله، ولو بالرجل أو الكشح والإعراض، كل ذلك للإطلاق.

والظاهر أن الظن كاف فى الابتداء بالأصعب، لأن الأمر موكل إلى العرف وهم لا يفهمون وجوب العلم بالنافع من المراتب، بل يكتفون بالظن.

كما أنه غنى عن الذكر أنه لو احتاج الانقلاع إلى تشريك المراتب فى النهى وجب الكل، لأن المناط الانقلاع، وهو متوقف على ذلك، بالإضافه إلى الإطلاق.

ثم إنه إذا كان النهى غير مؤثر، فالظاهر عدم حرمه الإيذاء الصادر من النهى، إذ أدله النهى لا تشمل مثل هذا المورد، نعم لا يجوز الأكثر من القدر المتعارف المستفاد من أدله النهى.

ص:۱۹۵

مسأله ۱۲ إذا ترتب النهی علی الإضرار المالی

(مسأله ۱۲): إذا توقف النهی علی الإضرار المالی، کما لو کان بائع الخمر لاـ ینقلع إلاّـ بکسر أوانی خمره، أو إحراق دکانه، فالظاهر الجواز تکلیفاً، وعدم الضمان وضعاً.

أما الجواز تکلیفاً فلإطلاقات أدله الأمر والنهی، مع تلازمها عرفاً فی کثیر من الأحیان لهذه الأمور، ولذا نقول بالوجوب.

والقول بأن بین أدله حرمه الإتلاف وبین أدله الأمر والنهی عموماً من وجه، فلا وجه لتقدیم أدله الأمر والنهی علی أدله الإتلاف غیر تام، إذ أدله الأمر والنهی حاکمه کحکومتها علی أدله حرمه الإیذاء فیما لو استلزم الأمر والنهی الإیذاء، والحاصل أن الإذن فی الشیء إذن فی لوازمه.

أما عدم الضمان وضعاً، فلأن أدله الضمان محکومه بأدله الأمر والنهی، حسب ما یراه العرف، هذا بالإضافه إلی قصه سمره بن جندب، وقول الرسول (صلی الله علیه وآله) بقلع شجرته((۱))، مع أن الشجره المقلوعه أقل قیمه من الشجره المثبته.

واحتمال أن الرسول (صلی الله علیه وآله) أعمل ولایته الرسالیه فی هذه القصه، خلاف الظاهر، فلا یصار إلیه إلاّ بدلیل وهو مفقود فی المقام، فمقتضی الأسوه الاتباع فی کل شیء إلاّ ما خرج بالدلیل، ولا دلیل مخرج فی المقام.

وفی المستدرک فی باب نوادر ما یتعلق بأبواب ما یکتسب به، أنه قال (علیه السلام): «من کسر بربطاً أو لعبه من اللعب أو بعض الملاهی أو خرق زق مسکر أو خمر فقد أحسن ولا غرم علیه»((۲)).

أقول: وقد خرق بعض الصحابه زق خمر معاویه فی الشام فی قصه مشهوره.

اما إذا توقف النهی علی إضرار الآخرین، کما لو کان إحراق دکان الخمار

۱- الکافی: ج۵ ص۲۹۲ ح۸

۲- المستدرک: ج۲ ص۴۵۹ الباب ۸۴ من أبواب نوادر ما یتعلق بأبواب ما یکتسب به ح۳

الرادع له مستلزماً لحرق دكان الجار، فإن كان النهى أهم جاز تكليفاً، لكن ضمان مال الجار مقتضى القاعده.

نعم لا يبعد القول بأنه فى بيت المال، مثل خطأ القضاه، لأن ذلك من سبيل الله، ومن مصالح المسلمين.

ص:١٩٧

مسأله ۱۳ استلزام النهی الضرب غیر الجارح

(مسأله ۱۳): لو استلزم النهی الضرب غیر الجارح فلا إشکال فی جوازه، للإطلاقات والأدله الخاصه الداله علی النهی عن المنکر یداً کما تقدم، بالإضافه إلی الأسوه، ولا ضمان فی الإسوداد والإحمرار وما أشبه، ومن هذا الباب تأدیب الطلاب، ولذا جرت السیره بذلک من غیر نکیر، والظاهر أنه غیر خاص بالولی ومن یفوض الولی الأمر إلیه، لأصاله الإطلاقات، ولم یعلم خروج ما نحن فیه عن الإطلاق.

ومثل الطلاب تلامیذ الصناع والزراع ومن أشبه.

وهل ینسحب الحکم إلی الضرب لا للنهی عن المنکر بل للتعلیم وما أشبه، احتمالان، من أصاله عدم الجواز فی غیر الولی، أما الولی فیجوز له لأن أمر الطفل موکول إلیه، ومن أهم شؤون الولایه التربیه الحسنه، ولذا ورد أن یحسن اسمه وأدبه وأن یزوجه((۱)).

ومن أنه من الدعوه إلی الخیر، ومن سن الحسنه والتعاون علی البر، وهذا هو الأقرب، ولذا جرت السیره علی ذلک من غیر نکیر، بل یمکن دعوی أنه من ابتلاء الیتامی المأمور به فی الآیه الکریمه.

نعم الظاهر أنه إذا لم یرد الولی شیئاً لم یجز ذلک، لأن أمر الطفل موکول إلیه، کما إذا أراد الأجنبی تعلیم الطفل الصناعه، وأراد الولی تعلیمه العلم.

هذا لکن للولی العام کالحاکم الشرعی أن یربی الطفل حسب ما یراه صلاحاً بالنسبه إلی الإسلام والمسلمین وإن شاء الولی غیر ذلک، مثلًا إذا رأی الحاکم الإسلامی الصلاح فی تعلیم عدد من الأطفال الحساب لأجل مستقبل المسلمین ورفعه بلادهم وعدم تفوق الکافر علیهم، ورأی أولیاء الأطفال غیر ذلک، کان رأی الحاکم مقدماً، لأنه من الحوادث الواقعه الواجب رجوع العلماء فیها، فالراد علیهم کالراد علی الأئمه (علیهم السلام)، وقد ذکرنا فی کتاب التقلید عموم ولایه الفقیه فراجع.

۱- الوسائل: ج۱۵ ص۱۲۴ الباب ۲۲ من أبواب أحکام الأولاد ح۷

مسأله ۱۴ استلزام النهی الضرب الجارح

(مسأله ۱۴): لو استلزم النهی الضرب الجارح أو القتل، فهل یجوز مطلقاً کما ذهب إلیه السید والشیخ والحلبی والعجلی والعلامه ویحیی بن سعید والشهید، علی ما حکی عنهم.

أم لا یجوز إلّا بإذن الإمام، کما ذهب إلیه الشیخ فی بعض کتبه والدیلمی والقاضی وفخر الإسلام والشهید والمقداد والکرکی والمحقق، بل عن المسالک إنه الأشهر، بل عن مجمع البرهان إنه المشهور، وربما نسب إلی الظاهر من شیوخنا الإمامیه.

أم یفصل بین الجرح فیجوز، وبین القتل فلا یجوز إلّا بإذنه، کما عن ثانی الشهیدین.

احتمالات.

استدل الأولون بإطلاق الأدله، وبالأسوه بعد أن فعله موسی (علیه السلام) فقضی علیه، بعد القول باستصحاب الشرائع السابقه، وبعدم الفرق بین نهی المسلم والکافر لوحده الأدله فیهما، فلا یقال إن عمل موسی (علیه السلام) لیس بحجه علینا، ولا أن المقتول کان قبطیاً، ولا أن ذلک کان ولایه، وذلک لأصاله الأسوه فی کل ما لم یکن دلیل علی خلافه کما تقدم، وکذلک بالنسبه إلی هدر الإمام (علیه السلام) دم الفارس القزوینی.

وبما روی عن الطبرسی، عن عبد الرحمن بن أبی لیلی، قال: إنی سمعت علیاً (علیه السلام) یوم لقینا أهل الشام یقول: «إنه من رأی عدواناً یعمل به ومنکراً یدعی إلیه فأنکره بقلبه فقد سلم، ومن أنکره بلسانه فقد أوجر وهو أفضل من صاحبه، ومن أنکره بالسیف لتکون کلمه الله العلیا وکلمه الظالمین السفلی فذلک أصاب سبیل الهدی وقام علی الطریق ونور فی قلبه الیقین»((۱)).

وقول الباقر (علیه السلام): «هنالک فجاهدوهم بأبدانکم»((۲)).

إلی غیر ذلک.

واستدل القائل بالعدم مطلقاً إلّا بإذن الإمام (علیه السلام) بأن الإطلاقات منصرفه عن القتل والجرح، والأسوه غیر معلومه، لأن ذلک مثل خطابات الحدود والجهاد وقتال البغاه وما أشبه مما

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۵ الباب ۳ من أبواب الأمر والنهی ح۸

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۴ الباب ۳ من أبواب الأمر والنهی ح۱

لا دلاله فيه على الإطلاق.

والحديث الأول مع ضعف السند ظاهر فى الجهاد. والثانى منصرف، فالأصل عدم الجواز لإطلاق أدله عدم جواز القتل والجرح.

واستدل للقائل بالتفصيل بأن ادعاء انصراف الإطلاقات عن الجرح لا وجه له، بل هى تشمل الجرح كشمولها الضرب، بل الغالب التلازم بينهما.

أما القتل فإنه منصرف عنه قطعاً، ولو بمعونه فهم أن القصد من إنكار المنكر إزالته مع بقاء المرتكب، لا انتفاؤه بنفى الموضوع، وإن كان ربما يخدش فى هذا بأن الإنكار كما تقدم فى بعض المسائل أعم من ما يسبب انتهاء الفاعل أو انتهاء فعله، هذا بالإضافه إلى أن فى القتل هرجاً ومرجاً وفساداً عظيماً.

أقول: الإنصاف عدم فهم القتل من الإطلاقات، أما الجراح الخفيف المستلزم عرفاً للنهى عن المنكر فذلك مما لابد من القول بوجوبه، وتخصيص عملهم (عليهم السلام) بوجود الولايه لا وجه له، فقول الشهيد أقرب، لكن مع تخصيصه بما لا يبلغ الجرح الكثير، كقطع اليد والرجل أو قفس العين أو ما أشبه، إلّا بإجازه الحاكم الشرعى فيه وفى القتل، لما ذكرناه فى كتاب التقليد من عموم ولايه الفقيه.

نعم إنما يجب الأمر إلى حد الجرح، كوجوبه إلى حد الضرب فيمن كان عالماً بموازين الأمور حازماً، خصوصاً فى مثل هذه الأزمنه التى ربما يكون فساد النهى أكثر إذا كان الناهى غير حازم والله العالم.

مسأله ۱۵ أمور واجبه على كل إنسان

(مسأله ۱۵): الواجب على الإنسان أمور خمسه متدرجه:

الأول: إرشاد كافه الناس وأمرهم ونهيهم إذا كان متمكناً من ذلك، لقوله سبحانه:(وَما أَرْسَلْناكَ إلاّ كَافَّةً لِلنَّاسِ)((۱))، بضميمه(لَكُمْ فى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ)((۲))، بالإضافه إلى إطلاقات الدعوه إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر((۳))، مما يأتى فى هنا وفى سائر الأقسام.

الثانى: إرشاد من يتمكن من إرشاده، وأمره ونهيه، لقوله سبحانه: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّهٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ويَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ويَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)((۴)) وسائر الأدله.

الثالث: ارشاد القوم والقبيله، لقوله سبحانه: (وَأَنْذِرْ عَشيرَتَكَ الْأقربينَ)((۵))، وقوله: (وَإنه لَذِكْرٌ لَكَ ولِقَوْمِكَ)((۶))، وقوله: (وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إليهمْ)((۷))، إلى غيرها.

الرابع: إرشاد الأهل، لقوله سبحانه:(قُوا أَنْفُسَكُمْ وأَهْليكُمْ ناراً)((۸))، وهذه المرتبه آكد فى الوجوب من إرشاد سائر الناس عقلاً وشرعاً.

أما عقلاً، فلأن الإنسان أولى بعائلته، لأنه القيم عليهم، وأما شرعاً فلروايات خاصه.

روى عبد الأعلى، عن الصادق (عليه السلام) قال: لما نزلت هذه الآيه:(يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وأَهْليكُمْ ناراً) جلس رجل من المسلمين يبكى، وقال: أنا عجزت عن نفسى وكلفت أهلى، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك»((۹)).

وخبر أبى بصير، عن الصادق (عليه السلام)، قلت:

۱- سوره سبأ: الآيه ۲۸
۲- سوره الأحزاب: الآيه ۲۱
۳- سوره آل عمران: الآيه ۱۰۴
۴- سوره آل عمران: الآيه ۱۰۴
۵- سوره الشعراء: الآيه ۲۱۴
۶- سوره الزخرف: الآيه ۴۴
۷- سوره التوبه: الآيه ۱۲۲
۸- سوره التحريم: الآيه ۶

٩- الوسائل: ج١١ ص٤١٧ الباب ٩ من أبواب الأمر والنهى ح٩

كيف أقيهم، قال: «تأمرهم بما أمر الله، وتنهاهم عما نهى الله، فإن أطاعوك فقد وقيتهم، وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك»((۱)).

وخبره الآخر عنه (عليه السلام)، قال: كيف نقى أهلنا، قال: «تأمرونهم وتنهوهم»((۲))، إلى غيرها من الأحاديث.

الخامس: حفظ النفس، قال تعالى: (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إذا اهْتَدَيْتُمْ)((۳))، وقال: (لا تُكَلَّفُ إلاّ نَفْسَکَ)((۴))، وقال: (قُوا أَنْفُسَكُمْ)، وقال: (وَنَفْسٍ وما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وتَقْواها)((۵)).

أما إرشاد الصديق والجار وما أشبه فهو داخل فی القسم الثانی كما لا يخفى.

ص:۲۰۲

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۱۷ الباب ۹ من أبواب الأمر والنهی ح۲

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۱۸ الباب ۹ من أبواب الأمر والنهی ح۳

۳- سوره المائده: الآيه ۱۰۵

۴- سوره النساء: الآيه ۸۴

۵- سوره الشمس: الآيه ۷ و۸

مسأله ۱۶ طرق الأمر بالمعروف

(مسأله ۱۶): إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثل إرشاد الناس، قد يكون باللفظ والتقطيب واليد، وقد يكون بالأعمال الإيجابيه، مثل أن يصلح الإنسان نفسه ليراه الناس فيقتدوا به، وعليه ورد قوله (عليه السلام): «كونوا دعاه لنا بغير ألسنتكم»((۱)).

وهذا أيضاً واجب لأنه داخل فى عمومات الإرشاد والأمر والنهى، مثلًا إذا كانت الصلاه أمام الملأ توجب اقتداء الناس بالمصلى، يجب عليه أن يصلى أمام الناس وهكذا.

كما أنه يجب أن يكون الأمر والنهى بالكيفيه الملائمه لكل زمان ومكان، فإن كان فتح المدرسه وتأسيس النادى وتكوين المكتبه وتأليف الكتاب وغيرها يوجب إطاعه الناس لله واجتنابهم عن معاصيه وجب ذلك، كما أنه إذا كان تصنيع البلاد وتكثير الزرع والضرع فيما يوجب غنا المسلمين عن الكفار الموجب لانطباق قوله (عليه السلام): «استغن عمن شئت تكن نظيره»((۲))، والذى يسبب بالآخره انقلاعهم عن المنكرات وجب ذلك.

والظاهر أن زماننا هذا يجب الأمر والنهى بالتصنيع والتنسيق.

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۱۹ الباب ۱۰ من أبواب الأمر بالمعروف

۲- الإرشاد للمفيد: ص۱۵۹، والبحار: ج۷۴ ص۴۲۱

مسأله ۱۷ لو توقف النهى عن المنكر على إتيان المنكر

(مسأله ۱۷): لو توقف النهى عن المنكر على إتيـان المنكر، فالظـاهر لزوم ملاـحظه الأـهم والمهم، فإن كان المنكر ــ أى إدخال الناس فى هيئات منظمه والتثقيف والتأسـيس للمـدارس والمؤسـسات ــ المأتى به مهماً جاز، وإلّا لم يجز، مثلاً إذا توقف كشـف المنظمات الإلحاديه على دخول الشـباب فى وسـطهم ليحصن الشباب المغتر بهم عن الانحراف معهم، أو ليفضحهم ويعطيهم بيد من يوقفهم عنـد حـدهم، والـدخول كـان مسـتلزماً لحلق اللحيه مثلاًـ جـاز ذلـك، لأـن كشف منظمه إلحـاديه وحفـظ الناس عن الانجراف إلى الإلحاد أهم بنظر الإسلام عن حلق اللحيه، كما أفتى بذلك بعض أعاظم علماء عصرنا.

ويـدل عليه بالإضـافه إلى المنـاط فى قتـل المسـلم الـذى تترس به الكـافر، ما دل على لزوم تقـديم الأهم على المهم فى مختلف أبواب الفقه، وقد أفتى كشف الغطاء بجواز الغناء وما أشبه فى الجيش إذا توقف النصر عليه.

أما إذا كانت هناك بغيه مثلاً إما أن يشـغلها بزنا واحـد طول الليل زيـد، أو أن يتركها لتشـتغل بخمس زناءات فى الليله الواحده، فالظاهر عـدم الجواز لأن الزنا الواحـد وإن كان أقل عصـياناً من خمس، لكن لم يـدل دليل على أن يعصـى الإنسان عصـياناً قليلاً تحفظاً على غيره أن لا يعصى عصياناً كثيراً.

نعم إن الفرق بين قاعـده الأـهم والمهم الإسـلاميه وقاعـده الغـايه تبرر الواسـطه التى يتمسـك بهـا الأحزاب ومن أشـبه فى زماننا الحاضـر، أن القاعده الإسلاميه تلاحظ أهميه الغايه من الواسطه، أما قاعده الأحزاب فإنها تلاحظ الغايه التى يهدف إليها، فيقدمها على الوسـيله وإن كانت الغايه أتفه فى نظر الواقع، مثلا موظف يريد الوصول إلى مقام رفيع فيسير نحوه وإن كان فى طريقه ألف عصـيان، وكان المقام الرفيع الـذى يهـدف إليه فى نظر الشارع عصـياناً، أو كان أقل أهميه من تلك المعاصـى الواقعه فى طريقه، ولذا كان بين القاعدتين عموماً من وجه كما لا يخفى.

ثم إن تشـخيص الأـهم والمهم إمـا بالعقـل القطعى، أو بالإجمـاع، أو بالأـدله الشـرعيه، وفى كثير من الأحيان يقع الشك فاللازم العمل بالأصول.

ص:۲۰۴

مسأله ۱۸ فرق بین الأمر والنهی وبین إتمام الحجه

(مسأله ۱۸): فرق بین مبحث الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، وبین مبحث إتمام الحجه، فإن الله سبحانه احتج علی الإنسان بما أودع فیه من العقل الذی هو الرسول الباطن، وإنما یتم الحجه بالرسول والإمام والنائب منابهما، ولذا سمی بإتمام الحجه، أو لأن هناک إثاره من العلم یکفی أن یکون حجه فالزائد علیه إتمام للحجه.

وکیف کان، فالفرق بین المبحثین أن الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر مشروط بالشروط المقرره التی تقدمت الإشاره إلیها، بینما أن إتمام الحجه لا یشترط بکل بتلک الشروط، بل اللازم «علی العلماء أن لا یقاروا علی کظه ظالم ولا سغب مظلوم»، وأن ینشروا الدین حتی ینطبق قوله سبحانه:(قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّهُ الْبالِغَهُ)((۱))، إذ بدون ذلک لا یتم الاحتجاج.

وهذا هو سر وجوب التبلیغ علی الأنبیاء (علیهم السلام) مهما کلف الأمر، إذ إتمام الحجه لا دلیل علی أنه مشروط بشروط الأمر بالمعروف، بل دلیل الأسوه وإطلاقات الأدله یدلان علی عدم الاشتراط، وذلک مقدم علی الأصل کما لا یخفی.

ثم إن فی المقام إیراداً، هو أنه کیف یتم قوله تعالی:(قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّهُ الْبالِغَهُ) مع أنا نری أن کثیراً من البلاد لم تتم بالنسبه إلیها الحجه، ویمکن الجواب عنه بوجوه:

الأول: إن الآیه بصدد أن حجه الله بالغه، لا بصدد أن الله یحتج فعلًا، فالمعنی الشأنیه لا الفعلیه، کما لو قلنا إن الله قادر علی کل شیء، فإنه لیس معناه أن الله بالفعل یخلق کل مقدور، بل معناه أنه یقدر علی أن یخلق کل ما أراد.

والثانی: إن کل الأمم احتج علیهم بالعقل، إذ العقل یری طریق الصواب والخطأ بالنسبه إلی خطوط العقیده والحیاه العامه، فالمخالف مستحق للوم، بل

ص:۲۰۵

۱- سوره الأنعام: الآیه ۱۴۹

للعقاب عند العقلاء، وإن أسقط الشرع عقابه بقوله:(وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ)((١)) تفضلاً.

والثالث: إن ذات الحجه بالغه، وإن كانت هناك موانع عن وصولها، كما لو قلنا إن ماء هذا النهر يبلغ ألف كيلو فمعناه القابليه بصرف النظر عن السدود والموانع، والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول واضح، فالجواب الأول يلائم حتى ما إذا لم يحتج الله فى المورد القابل دون المانع، بخلاف هذا الجواب فإنه يلائم ما إذا بلغ المكان اللائق للبلوغ.

وهناك جواب رابع وإن كان مناقشاً فيه، وهو أن المعنى البلوغ إلى كل البشر فى الجمله، ولو فى زمان الإمام المهدى (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، فإن عدم البلوغ فى زمان لا ينافى صدق (البالغه) بالنظر إلى المجموع من حيث المجموع، كما إذا قلنا إن الجيش الفلانى انتصر، فإن معناه انتصر فى الجمله لا أن معناه انتصر كلهم حتى ينافى ذلك أن قتل بعضهم قبل الانتصار.

١- سوره الإسراء: الآيه ١٥

ختام فيه مسک

اشاره

ختام

فيه مسک

كـان البحث فی القسم الأول من الكتـاب عرضـاً مبسـطاً عن أحكام الجهاد فی الإسـلام، من وجهه النظر والاسـتدلال، والتعرض لمختلف الأقوال والآراء إلى جنب مفاد النصوص الدينيه كتاباً وسنهً، لغرض الاستنباط والجرح والتعديل.

فجاء مزيجاً من نقود ونظريات، وأحياناً مقتضبه ومختصره من تفاسير ومطولات. فلربما لا يستغنی بذلک الباحث عن نصوص كلمات أئمه الدين (عليهم السلام) بألفاظها الخاصه، خالصه عن مستنبط أفهام غيرهم.

ومن ثم وتتميماً للفائده أردفنا كتابنا فی الجهاد بنصوص كريمه دونت فی أصول معتبره عن الأئمه (صلوات الله عليهم أجمعين).

واقتصرنا فی ذلک بذكر النص الوارد اكتفاء بوجود السند فی المرجع الأصل المؤشر إليه فی ذيل كل حديث.

ونرجو أن نكون عند رضا القراء، كما نأمل أن يجعله الله ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم.

والله من رواء القصد.

١

لا يقيم الناس إلّا بالسيف

١ــ لا يقيم الناس إلّا بالسيف:

روی عمر بن أبان، عن أبی عبد الله الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن رسول

الله (صلی الله علیه وآله) قال: «الخیر کله فی السیف، وتحت ظل السیف، ولا یقیم الناس إلّا السیف، والسیوف مقالید الجنه والنار»((۱)).

الجهاد عن المسلمین

۲_ الجهاد عن المسلمین:

روی السکونی، عن الإمام صادق (علیه السلام)، عن آبائه (علیهم السلام)، عن رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال: «للجنه باب یقال له: باب المجاهدین، یمضون إلیه، فإذا هو مفتوح وهم متقلدون بسیوفهم، والجمع فی الموقف والملائکه ترحب بهم».

قال: «فمن ترک الجهاد ألبسه الله ذلاً وفقراً فی معیشته أو محقاً فی دینه، إن الله أعز أمتی بنسابک خیلها ومراکز رماحها»((۲)).

الجهاد أفضل الأعمال

۳_ الجهاد أفضل الأعمال:

کتب الإمام أبو جعفر الباقر (علیه السلام) إلی بعض خلفاء بنی أمیه: «الجهاد الذی فضله الله علی الأعمال، وفضل عامله علی العمال، تفضیلاً فی الدرجات والمغفره، لأنه ظهر به الدین، وبه یدفع عن الدین، وبه اشتری الله من المؤمنین أنفسهم وأموالهم بالجنه بیعاً مفلحاً منجحاً، اشتراط علیهم فیه حفظ الحدود»((۳)).

وقال الإمام الصادق (علیه السلام): «الجهاد أفضل الأشیاء بعد الفرائض»((۴)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۵ الباب ۱ من أبواب الجهاد ح۱

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۵ الباب ۱ من أبواب الجهاد ح۲

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۶ الباب ۱ من أبواب الجهاد ح۸

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۷ الباب ۱ من أبواب الجهاد ح۹

الجهاد تحرير من عباده غير لله

۴_ الجهاد تحرير من عباده غير الله:

قال الإمام الباقر (عليه السلام): «أول حدود الجهاد الدعاء إلى طاعه الله من طاعه العباد، وإلى عباده الله من عباده العباد، وإلى ولايه الله من ولايه العباد»((۱)).

ما شيء أفضل من قطره دم في سبيل لله

۵_ ما شيء أفضل من قطره دم في سبيل الله:

قال الإمام زين العابدين على بن الحسين (عليهما السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ما من قطره أحب إلى الله من قطره دم في سبيل الله»((۲)).

ألف ضربه بالسيف أهون من الموت على فراش

۶- ألف ضربه بالسيف أهون من موته على فراش:

خطب الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) يوم الجمل، فقال: «أيها الناس إن الموت لا يفوته المقيم، ولا يعجزه الهارب، ليس عن الموت محيص، ومن لم يمت يقتل، وإن أفضل الموت القتل، والذى نفسى بيده لألف ضربه بالسيف أهون على من ميته على فراش»((۳)).

الجهاد درع لله الحصين

۷_ الجهاد درع الله الحصينه:

روى أبو عبد الرحمان السلمى، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «الجهاد باب من أبواب الجنه فتحه الله لخاصه أوليائه».

إلى أن قال: «هو لباس التقوى، ودرع الله الحصينه، وجنته الوثيقه، فمن تركه ألبسه الله ثوب الذل، وشمله البلاء، ودُيّث بالصغار والقماءه، وضرب على قلبه بالأسداد، وأديل الحق منه بتضييع الجهاد، وسيم

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۷ الباب ۱ من أبواب الجهاد ح۸

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۸ الباب ۱ من أبوبا الجهاد ح۱۱

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۸ الباب ۱ من أبواب الجهاد ح۱۲

الخسف ومنع النصف»((1)).

ما صلحت الدين والدنيا إلاّ بالجهاد

٨_ ما صلحت دنيا ولا دين إلاّ بالجهاد:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن الله فرض الجهاد وعظمه، وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلا به»((2)).

الجهاد يورث المجد

٩_ الجهاد يورث مجداً للأبناء:

روى مسعده بن صدقه، عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «اغزوا تورثوا أبناءكم مجداً»((3)).

الخير معقود فى نواصى الخيل

١٠_ الخير معقود فى نواصى الخيل:

قال أبو جعفر الباقر (عليه السلام): «الخير كله فى السيف وتحت السيف وفى ظل السيف، وإن الخير كل الخير معقود فى نواصى الخيل إلى يوم القيامه»((4)).

للشهيد سبع خصال

١١_ للشهيد سبع خصال:

روى زيد بن على بن الحسين، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «للشهيد سبع خصال من الله:

١_ أول قطره من دمه مغفور له كل ذنب.

٢_ يقع رأسه فى حجر زوجتيه من الحور العين، وتمسحان الغبار عن وجهه وتقولان: مرحباً بك، ويقول هو مثل ذلك لهما.

١- الوسائل: ج١١ ص٨ الباب ١ من أبواب الجهاد ح١٣

٢- الفروع: ج١ ص٣٢٨

٣- الفروع: ج١ ص٣٢٨، الوسائل: ج١١ ص٩ الباب ١ من أبواب الجهاد ح١٦

۴- الفروع: ج۱ ص۳۴۲، الوسائل: ج۱۱ ص۱۰ الباب ۱ من أبواب الجهاد ح۱

۳ـ یکسی من کسوه الجنه.

۴ـ تبتدره خزنه الجنه بکل ریح طیبه، أیهم یأخذه معه.

۵ـ یری منزله من الجنه.

۶ـ یقال لروحه: أسرح فی الجنه حیث شئت.

۷ـ ینظر فی وجه الله، وأنها لراحه لکل نبی وشهید»((۱)).

القتل فی سبیل لله بر لیس فوقه بر

۱۲ـ القتل فی سبیل الله برّ لیس فوقه برّ:

عن الإمام الصادق (علیه السلام)، عن آبائه (علیهم السلام)، عن رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال: «فوق کل ذی برّ برّ حتی یقتل فی سبیل الله، فإذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه برّ»((۲)).

الجهاد سیاحه الأمه

۱۳ـ الجهاد سیاحه هذه الأمه:

قال عثمان بن مظعون: قلت لرسول الله (صلی الله علیه وآله): إن نفسی تحدثنی بالسیاحه وأن الحق بالجبال، فقال: «یا عثمان لا تفعل، فإن سیاحه أمتی الغزو والجهاد»((۳)).

۱۴

المجاهد یرجع مغفورا له

۱۴ـ المجاهد یرجع مغفوراً له:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «من خرج فی سبیل الله مجاهداً فله بکل خطوه سبعمائه ألف حسنه، ویمحی عنه سبعمائه سیئه، ویرفع له سبعمائه ألف درجه، وکان فی ضمان الله بأی حتف مات کان شهیداً، وإن رجع رجع مغفوراً له، مستجاباً دعاؤه»((۴)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۹ الباب ۱ من أبواب جهاد العدو ح۲۰

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۹ الباب ۱ من أبواب جهاد العدو ح۱۸

٣- الوسائل: ج١١ ص١٠ الباب ١ من أبواب جهاد العدو ح٢٢
٤- الوسائل: ج١١ ص١٢ ح٢٧

دعوی الغازی فی سبیل لله مستجابه

۱۵ـ دعوه الغازی فی سبیل الله مستجابه:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «ثلاثه دعوتهم مستجابه، أحدهم الغازی فی سبیل الله»((۱)).

الجهاد فرض علی الرجال

۱۶ـ الجهاد فرض الرجال:

روی الأصبع بن نباته، عن أمیر المؤمنین (صلوات الله علیه) قال: «کتب الله الجهاد علی الرجال والنساء، فجهاد الرجال بذل الأموال والنفس فی سبیل الله، وجهاد النساء حسن التبعل»((۲)).

الجهاد علی أربعه وجوه

۱۷ـ الجهاد علی أربعه وجوه:

قال فضیل بن عیاض: سألت أبا عبد الله الصادق (علیه السلام) عن الجهاد، أسنه هو أم فریضه، فقال: «الجهاد علی أربعه أوجه، فجهادان فرض وجهاد سنه لا تقام إلّا مع الفرض، وجهاد سنه، فأما أحد الفرضین: فمجاهده الرجل نفسه عن معاصی الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد، والثانی: مجاهده الذین یلونکم من الکفار. وأما الجهاد الذی هو سنه ولا یقام إلّا مع فرض، فإن مجاهده العدو فرض علی جمیع الأمه، ولو ترکوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمه، وهو سنه علی الإمام وحده أن یأتی العدو مع الأمه فیجاهدهم. وأما الجهاد الذی هو سنه، فکل سنه أقامها الرجل وجاهد فی إقامتها وبلوغها وإحیائها، فالعمل والسعی فیها من أفضل الأعمال، لأنها إحیاء سنه.

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۱۳

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۱۵

وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من سن سنه حسنه فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامه، من غير أن ينقص من أجورهم شيء»([(۱)]).

بعث لله محمداً ص بخمسه أسياف

۱۸_ بعث الله محمداً (صلى الله عليه وآله) بخمسه أسياف:

قال أبو جعفر الباقر (عليه السلام): «بعث الله محمداً (صلى الله عليه وآله) بخمسه أسياف، ثلاثه منها شاهره فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها (كنايه عن قيام الساعه)، وسيف فيها مكفوف، وسيف فيها مغمود:

أما الثلاثه الشاهره، فسيف على مشركى العرب، قال عز وجل: (فإذا انْسَلَخَ الْأشهر الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فإن تابُوا وَأَقامُوا الصَّلاهَ وَآتَوُا الزَّكاه فَخَلُّوا سَبيلَهُمْ إنّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ)([(۲)]).

والسيف الثانى على أهل الذمه. قال عز وجل: (قاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخر وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدينُونَ دينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَهَ عَنْ يَدٍ وهُمْ صاغِرُونَ)([(۳)]).

والسيف الثالث على مشركى العجم من الترك والديلم والخزر. قال عز وجل: (فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِداءً)([(۴)]).

وأما السيف المكفوف فسيف على أهل البغى والتأويل. قال عز وجل: (وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهما عَلَى الأخرى فَقاتِلُوا الَّتى تَبْغى حَتَّى تَفى ءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ)([(۵)]).

۱- الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۶

۲- سوره التوبه: الآيه ۵

۳- سوره التوبه: الآيه ۲۹

۴- سوره محمد: الآيه ۴

۵- سوره الحجرات: الآيه ۹

ولما نزلت هذه الآيه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن منكم من يقاتل بعدى على التأويل كما قاتلت على التنزيل». فسئل النبى (صلى الله عليه وآله) من هو، فقال: «خاصف النعل، يعنى أمير المؤمنين (عليه السلام)».

وقد قال عمار بن ياسر: قاتلت بهذه الرايه مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثلاثاً وهذه الرابعه، والله لو ضربونا حتى يبلغونا المسعفات من هجر، لعلمنا أنا على الحق وأنهم على الباطل.

وأما السيف المغمود فالسيف الذى يقام به القصاص. قال عز وجل:(النَّفْسَ بِالنَّفْسِ والْعَيْنَ بِالْعَيْنِ)((1)).

ثم قال (عليه السلام): «فهذه هى السيوف التى بعث الله نبيه بها، فمن جحدها أو جحد واحداً منها أو شيئاً من سيرها أو أحكامها فقد كفر بما أنزل الله على محمد (صلى الله عليه وآله)»((2)).

الرباط ثلاثه أيام

١٩_ الرباط ثلاثه أيام:

عن الإمام الصادق (عليه السلام)، قال: «الرباط ثلاثه أيام، وأكثره أربعون يوماً، فإذا كان ذلك فهو جهاد»((3)).

الدعاء إلى الإسلام ثم القتال

٢٠_ الدعاء إلى الإسلام ثم القتال:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعلى (عليه السلام) عند ما بعثه إلى اليمن: «يا على، لا تقاتلن أحداً حتى تدعوه إلى الإسلام، وأيم الله لئن يهدى الله على يديك رجلاً خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت»((4)).

١- سوره المائده: الآيه ۴۵

٢- الوسائل: ج ١١ ص١٨ الباب ۵ من أبواب جهاد العدو ح٢

٣- الوسائل: ج ١١ ص١٩ الباب ۶ من أبواب جهاد العدو ح١

۴- الوسائل: ج ١١ ص ٣٠ الباب ١٠ من أبواب جهاد العدو ح١

وصیه رسول لله ص للمجاهدین

۲۱_ وصیه رسول الله (صلی الله علیه وآله) للمجاهدین:

کـان رسول الله (صـلی الله علیه وآله) إذا بعث سـریه دعـاهم وأوصاهم بمکارم الأخلاق، فکان یقول لهم: «سـیروا باسم الله وبالله وفی سبیـل الله وعلی مله رسول الله، لا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تغـدروا، ولا تقتلوا شـیخاً فانیاً، ولا صبیاً، ولا امرأه، ولا تقطعوا شـجراً إلّا أن تضـطروا إلیها، وأیما رجل من أدنی المسلمین أو أفضلهم نظر إلی أحد من المشرکین فهو جار، حتی یسمع کلام الله، فإن تبعکم فإخوانکم فی الدین، وإن أبی فأبلغوه مأمنه واستعینوا بالله»((۱)).

التجسس علی أمراء الجیش

۲۲_ التجسس علی أمراء الجیش:

کان رسول الله (صلی الله علیه وآله) إذا بعث جیشاً، واتهم أمیرهم، بعث معه من ثقاته من یتجسس له خبره((۲)).

حنکه المقاتلین

۲۳_ حنکه المقاتلین:

کـان أمیر المـؤمنین (علیه السـلام) یقول لأصـحابه: «قـدموا الـدارع، وأخروا الحاسـر، وعضوا علی الأضـراس، والتووا فی أطراف الرماح، وغضوا الأبصار، وأمیتوا الأصوات»((۳)) إلخ.

لا یبیت بعدو

۲۴_ لا یبیت بعدو:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «ما بیت رسول الله (صلی الله علیه وآله) عدواً قط لیلًا»((۴)).

۱- المستدرک: ج۲ ص۲۴۷ الباب ۱۰ من أبواب جهاد العدو ح۱

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۴۴ الباب ۱۵ من أبواب جهاد العدو ح۴

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۴۵ الباب ۱۵ من أبواب جهاد العدو ح۵

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۴۶ الباب ۱۷ من أبواب جهاد العدو ح۱

نفقه العاجز من بيت المال

۲۵_ نفقه العاجز من بيت المال:

مر شـيخ مكفوف كبير يسـأل، فقـال أمير المؤمنين (عليه السـلام): «ما هـذا»، قالوا: يا أمير المؤمنين، نصـرانی! فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «استعملتموه حتی إذا کبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال»((۱)).

لا غدر بعد أمان

۲۶_ لا غدر بعد أمان:

قال الإمام الباقر (عليه السلام): «ما من رجل أمن علی ذمه _ أو علی دمه _ ثم قتله، إلّا جاء يوم القيامه يحمل لواء الغدر»((۲)).

الغادر مائل شدقه

۲۷_ الغادر مائل شدقه:

قال رسول الله (صلی الله عليه وآله): «يجیء کل غادر بإمام يوم القيامه، مائلاً شدقه، حتی يدخل النار»((۳))

الغادر فاجر

۲۸_ الغادر فاجر:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لو لا کراهيه الغدر لکنت من أدهی الناس، ألا إن لکل غدره فجره، ولکل فجره کفره، ألا وإن الغدر والفجور والخيانه فی النار»((۴)).

الفرار ذل وعار

۲۹_ الفرار ذل وعار:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «وليعلم المنهزم أنه مسخط ربه، وموبق

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۹ الباب ۱۹ من أبواب جهاد العدو ح۱

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۵۰ الباب ۲۰ من أبواب جهاد العدو ح۳

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۵۲ الباب ۲۱ من أبواب جهاد العدو ح۲

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۵۲ الباب ۲۸ من أبواب جهاد العدو ح۳

نفسه. إن فی الفرار موجده الله، والذل اللازم، والعار الباقی»((۱)).

الفرار وهن فی دین لله

۳۰_ الفرار وهن فی دین الله:

قال الإمام الرضا (علیه السلام): «الفرار من الزحف وهن فی الدین، واستخفاف بالرسل وبالأئمه العادله، وجرأه للعدو علی المسلمین»((۲)).

الداعی إلی المبارزه باغ

۳۱_ الداعی إلی المبارزه باغ:

قال أمیر المؤمنین (علیه السلام): «لا تدعون إلی مبارزه، وإن دعیت إلیها فأجب، فإن الداعی باغ، والباغی مصروع»((۳)).

ینبغی الإرفاق بالأسیر

۳۲_ ینبغی الإرفاق بالأسیر:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «إطعام الأسیر والإحسان إلیه حق واجب علی من أسره»((۴)).

فلتکن البدأه من العدو

۳۳_ فلتکن البدأه فی الحرب من العدو:

قال أمیر المؤمنین (علیه السلام): «لا تقاتلوا القوم حتی یبدؤوکم، فإنکم علی حجه، وإذا بدؤوکم کانت لکم حجه أخری»((۵)).

لا تعرب بعد الهجر

۳۴_ لا تعرب بعد الهجره:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «لا تعرب بعد الهجره»((۶)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۶۵ الباب ۲۹ من أبواب جهاد العدو ح۱
۲- الوسائل: ج۱۱ ص۶۵ الباب ۲۹ من أبواب جهاد العدو ح۲
۳- الوسائل: ج۱۱ ص۶۸ الباب ۳۱ من أبواب جهاد العدو ح۳
۴- الوسائل: ج۱۱ ص۶۸ الباب ۳۲ من أبواب جهاد العدو ح۱

٥- الوسائل: ج١١ ص٦٩ الباب ٣٣ من أبواب جهاد العدو ح١
٦- الوسائل: ج١١ ص٧٥ الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو ح١

ترک الحق تعرب بعد الهجره

۳۵_ ترک الحق تعرب بعد الهجره:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «المتعرب بعد الهجره هو التارک لهذا الأمر بعد معرفته»((۱)).

الغربه ترک بلاد المسلمین

۳۶_ الغربه ترک بلاد المسلمین:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «إنما الغریب من یکون فی دار الشرک»((۲)).

لا هجره بعد الفتح

۳۷_ لا هجره بعد الفتح:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «لا تعرب بعد الهجره، ولا هجره بعد الفتح»((۳)).

للفارس سهمان وللراجل سهم

۳۸_ للفارس سهمان وللراجل سهم:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «للفارس سهمان وللراجل سهم»((۴)).

الفیء قسمه بین المسلمین سواء

۳۹_ الفیء قسمه بین المسلمین سواء:

ساوی أمیر المؤمنین (علیه السلام) فی القسمه، فأتته امرأه من قریش وقالت: یا أمیر المؤمنین، إنی امرأه من العرب وهذه امرأه من العجم! فقال لها أمیر المؤمنین (علیه السلام): «والله لا أجد لبنی إسماعیل فی هذا الفیء فضلاً علی بنی إسحاق»((۵)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۷۶ الباب ۳۶ من أبواب جهاد العدو ح۳

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۷۶ الباب ۳۶ من أبواب جهاد العدو ح۵

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۷۷ الباب ۳۶ من أبواب جهاد العدو ح۷

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۷۹ الباب ۳۸ من أبواب جهاد العدو ح۱

۵- الوسائل: ج۱۱ ص۸۱ الباب ۳۹ من أبواب جهاد العدو ح۴

ليس على الأعراب جهاد

۴۰_ ليس على الأعراب جهاد:

سئل أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) عن الأعراب، هل عليهم جهاد، قال (عليه السلام): «لا، إلّا أن يخاف على الإسلام فيستعان بهم»((۱)).

النساء يشاركن الرجال

۴۱_ النساء يشاركن الرجال:

خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالنساء فى الحرب، يداوين الجرحى((۲)).

من قتل دون عياله فهو شهيد

۴۲_ من قتل دون عياله فهو شهيد:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من قُتل دون عياله فهو شهيد، ومن قُتل دون مظلمته فهو شهيد، ومن قُتل دون ماله فهو شهيد»((۳)).

لا جزيه إلّا من أهل الكتاب

۴۳_ لا جزيه إلّا من أهل الكتاب:

كتب أهل مكه إلى النبى (صلى الله عليه وآله): أن خذ منا الجزيه كما أخذت من مجوس هجر، فكتب إليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن المجوس كان لهم نبى فقتلوه وكتاب أحرقوه»((۴)).

أخرجوا اليهود والنصارى

۴۴_ أخرجوا اليهود والنصارى من جزيره العرب:

أوصى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عند وفاته أن تخرج اليهود والنصارى من جزيره العرب((۵)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۸۶ الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو ح۴

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۸۶ الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو ح۵

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۹۳ الباب ۴۶ من أبواب جهاد العدو ح۵ و۱۳

۴- الوسائل: ج ۱۱ ص ۹۶ الباب ۱۴۹ من أبواب جهاد العدو ح ۱

۵- الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۰۱ الباب ۵۲ من أبواب جهاد العدو ح ۱

الحرب خدعه

۴۵_ الحرب خدعه:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «الحرب خدعه»((۱)).

لن تغلب عشره آلاف

۴۶_ لن تغلب عشره آلاف:

قال أبو عبد الله الصادق (عليه السلام): «خير الرفقاء أو الصحابه أربعه، وخير السرايا أربعمائه، وخير العساكر أربعه آلاف، ولن تغلب عشره آلاف من قله، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا يهزم جيش عشره آلاف من قله إذا صبروا وصدقوا»((۲)).

شعارنا يا محمد يا محمد

۴۷_ شعارنا يا محمد يا محمد:

قال الإمام الصادق (عليه السلام):

«شعارنا: يا محمد يا محمد.

وشعارنا يوم بدر: يا نصر الله اقترب اقترب.

وشعار المسلمين يوم أحد: يا نصر الله اقترب.

وشعار يوم بنى النضير: يا روح القدس أرح.

ويوم بنى قينقاع: يا ربنا لا يغلبنك.

ويوم الطائف: يا رضوان.

ويوم حنين: يا بنى عبد الله يا بنى عبد الله.

ويوم الأحزاب: حم لا يبصرون.

ويوم بنى قريظه: يا سلام أسلمهم.

١- الوسائل: ج١١ ص١٠٢ الباب ٥٣ من أبواب جهاد العدو ح١
٢- الوسائل: ج١١ ص١٠٣ الباب ٥٤ من أبواب جهاد العدو ح١

ویوم المریسیع، وهو یوم بنی المصطلق ـ: ألا إلی الله الأمر.

ویوم الحدیبیه: ألا لعنه الله علی الظالمین.

ویوم خیبر، یوم القموص: یا علی إنهم من عل.

ویوم الفتح: نحن عباد الله حقاً حقاً.

ویوم تبوک: یا أحد یا صمد.

ویوم بنی الملوح: أمت أمت.

ویوم صفین: یا نصر الله.

وشعار الحسین (علیه السلام): یا محمد.

وشعارنا: یا محمد»((1)).

الخیل معقود فی نواصیها الخیر

۴۸ـ الخیل معقود فی نواصیها الخیر:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «الخیل معقود فی نواصیها الخیر إلی یوم القیامه»((2)).

الرمی سهم من سهام الإسلام

۴۹ـ الرمی سهم من سهام الإسلام:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «الرمی سهم من سهام الإسلام»((3)).

کل لهو المؤمن باطل

۵۰ـ کل لهو المؤمن باطل إلاّ فی ثلاث:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «ارکبوا وارموا، وإن ترموا أحب

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۱۰۵ الباب ۵۶ من أبواب جهاد العدو ح۱، والفروع: ج۱ ص۳۴۰

٢- الوسائل: ج١١ ص١٠٦ الباب ٥٧ من أبواب جهاد العدو ح١
٣- الوسائل: ج١١ ص١٠٧ الباب ٥٨ من أبواب جهاد العدو ح١

إلىّ من أن تركبوا»، ثم قال:

«كل لهو المؤمن باطل إلاّ فی ثلاث: فی تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبه امرأته، فإنهن حق»((۱)).

من لم يجب نداء المسلمين

۵۱ــ من لم يجب نداء يا للمسلمين فليس بمسلم:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من سمع رجلاً ينادی يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»((۲)).

عون الضعيف من أفضل الصدقه

۵۲ــ عون الضعيف من أفضل الصدقه:

قال الصادق (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «عونک الضعيف من أفضل الصدقه»((۳)).

من رد عن المسلم

۵۳ــ من رد عن مسلم عاديه ماء أو نار:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من ردّ عن قوم من المسلمين عاديه ماء أو نار وجبت له الجنه»((۴)).

لا تلبسوا ملابس الأعداء

۵۴ــ لا تلبسوا ملابس أعدائی:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «أوحى الله إلى نبی من الأنبياء، أن قل لقومک: لا تلبسوا لباس أعدائی، ولا تطعموا مطاعم أعدائی، ولا تشاكلوا بما شاكل أعدائی، فتكونوا أعدائی كما هم أعدائی»((۵)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۱۰۸ الباب ۵۸ من أبواب جهاد العدو ح۲

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۱۰۸ الباب ۵۹ من أبواب جهاد العدو ح۱

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۱۰۸ الباب ۵۹ من أبواب جهاد العدو ح۲

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۱۰۸ الباب ۶۰ من أبواب جهاد العدو ح۱

۵- الوسائل: ج۱۱ ص ۱۱۱ الباب ۶۴ من أبواب جهاد العدو ح۱

إذا التقى مسلمان بالسيف

۵۵_ إذا التقى مسلمان بالسيف فالقاتل والمقتول فی النار:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «إذا التقی المسلمان بسیفهما علی غیر سنه، فالقاتل والمقتول فی النار، قیل: یا رسول الله (صلی الله علیه وآله) هذا القاتل فما بال المقتول، قال: «لأنه أراد قتلًا»((۱)).

مجاهده النفس

علیکم بالجهاد الأکبر

۵۶_ علیکم بالجهاد الأکبر:

بعث النبی (صلی الله علیه وآله) سریه، فلما رجعوا قال: «مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر، وبقی علیهم الجهاد الأکبر»، فقیل یا رسول الله (صلی الله علیه وآله): ما الجهاد الأکبر، قال: «جهاد النفس».

وقال علی (علیه السلام): «أفضل الجهاد من جاهد نفسه التی بین جنبیه»((۲)).

المؤمن یدخل الجنه

۵۷_ المؤمن یدخل الجنه بتمام الإیمان:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «من لقی الله حافظاً لجوارحه، موفیاً کل جارحه من جوارحه ما فرض الله علیها، لقی الله عز وجل مستکملًا لإیمانه، وهو من أهل الجنه. ومن خان فی شیء منها أو تعدی مما أمر الله عز وجل فیها لقی الله ناقص الإیمان».

قال: «وبتمام الإیمان دخل المؤمنون الجنه، وبالنقصان دخل المفرطون النار»((۳)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۱۱۳ الباب ۶۷ من أبواب جهاد العدو ح۱

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۱۲۳ الباب ۱ من أبواب جهاد النفس ح۱

۳- المستدرک: ج۲ ص ۲۷۰ الباب ۱ من أبواب جهاد النفس ح۲

لا يثبت الإيمان إلّا بالعمل

۵۸_ لا يثبت الإيمان إلّا بعمل:

قال الإمام الصادق (علیه السلام): «الإيمان لا يكون إلّا بعمل، والعمل منه، ولا يثبت الإيمان إلّا بعمل»((١)).

ثلاثه من مكارم الأخلاق

۵۹_ ثلاث من مكارم الأخلاق:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «ثلاث من مكارم الأخلاق فی الدنيا والآخره: أن تعفوا عمن ظلمك، وتصل من قطعك، وتحلم عمن جهل عليك»((٢)).

أفضل العباده التفكر

۶٠_ افضل العباده التفكر فی الله:

قال الإمام الرضا (علیه السلام): «ليس العباده كثره الصلاه والصوم، إنما العباده التفكر فی أمر الله عز وجل»((٣)).

تفكر ساعه

۶١_ تفكر ساعه خير من قيام ليله:

قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «تفكر ساعه خير من قيام ليله، يمر بالخربه فيقول: أين بانوك، أين ساكنوك، ما لك لا تتكلمين»((۴)).

١- الوسائل: ج ١١ ص١٢٧ الباب ٢ من أبواب جهاد النفس ح٣

٢- الوسائل: ج ١١ ص ١۴٠ الباب ۴ من أبواب جهاد النفس ح٣

٣- الوسائل: ج ١١ ص١۵۴ الباب ۵ من أبواب جهاد النفس ح٨

۴- الوسائل: ج ١١ ص١۵۴ الباب ۵ من أبواب جهاد النفس ح٩

الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر

۶۲_ لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر:

قال الإمام الرضا (عليه السـلام): «لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر، أو ليستعملن عليكم شراركم، فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم»((۱)).

ما قدست أمه لم تأخذ لضعيفها

۶۳_ ما قدست أمه لم تأخذ لضعيفها:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «ما قدست أمه لم يؤخذ لضعيفها من قويها غير متعتع»((۲)).

إن لله ليبغض المؤمن الضعيف

۶۴_ إن الله ليبغض المؤمن الضعيف:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن الله ليبغض المؤمن الضـعيف الذى لا دين له»، فقيل: وما المؤمن الضـعيف الذى لا دين له، قال: «الذى لا ينهى عن المنكر»((۳)).

قولوا الخير

۶۵_ قولوا الخير تعرفوا به:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «قولوا الخير تعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله»((۴)).

لا تزال أمتى بخير

۶۶_ لا تزال أمتى بخير ما أمروا بالمعروف:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لا تزال أمتى بخير ما أمروا

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۴ الباب ۱ من أبواب الأمر بالمعروف ح۴

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۵ الباب ۱ من أبواب الأمر بالمعروف ح۹

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۷ الباب ۱ من أبواب الأمر بالمعروف ح۱۳

٤- الوسائل: ج١١ ص٣٩٧ الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف ح١٦

بـالمعروف، ونهوا عن المنكر، وتعاونو على البر، فإذا لم يفعلوا ذلک نزعت منهم البرکات، وسـلط بعضـهم على بعض، ولم يکن لهم ناصر فی الأرض ولا فی السماء»((۱)).

الأمر بالمعروف والنهی لم يقربا أجلا

۶۷_ الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر لم يقربا أجلًا:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «أيها الناس، مروا بالمعروف وانهوا عن المنکر، فإن الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر لم يقربا أجلًا ولم يباعدا رزقاً»((۲)).

لا تخافوا فی لله

۶۸_ لا تخافوا فی الله لومه لائم:

قال الإمام الباقر (عليه السلام): «أنکروا بقلوبکم، والفظوا بألسنتکم، وصکوا بها جباههم، ولا تخافوا فی الله لومه لائم»((۳)).

من ترک إنکار المنکر فهو ميت

۶۹_ من ترک إنکار المنکر فهو ميت بين الأحياء:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «من ترک انکار المنکر بقلبه ولسانه، ويده (خ ل)، فهو ميت بين الأحياء»((۴)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۸ الباب ۱ من أبواب الأمر بالمعروف ح۱۸

۲- الوسائل: ج۱۱ ص۳۹۹ الباب ۲ من أبواب الأمر بالمعروف ح۲۴

۳- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۳ الباب ۳ من أبواب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر ح۱، والفروع: ج۱ ص۳۴۲

۴- الوسائل: ج۱۱ ص۴۰۴ الباب ۳ من أبواب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر ح۴، والفروع: ج۱ ص۳۴۲

من مشى إلى سلطان جائر

٧٠ــ من مشى إلى سلطان جائر فوعظه كان له مثل أجر الثقلين:

قال الإمام الباقر (عليه السلام): «من مشى إلى سلطان جائر فأمره بتقوى الله، ووعظه وخوفه، كان له مثل أجر الثقلين، الجن والإنس، ومثل أعمالهم»((١)).

١- الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح١١، والسرائر: ص٤٨٣

كتاب القرض

اشاره

كتاب القرض

ص:٢٣٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـد لله رب العـالمين، والصـلاه والسـلام على أشـرف خلقه، سـيدنا محمـد وعلى آله الطيـبين الطـاهرين، واللعنه الـدائمه على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

ص:٢٣١

بفتح القاف وكسرها، وحيث إنه معروف لم يحتج إلى التعريف، ولذا قال فى الجواهر: وهو معروف، قد شرعه الشارع متاعاً للمحتاجين، مع رد فى غير المجلس غالباً.

أقول: مراده بالمحتاجين الأعم من الاحتياج فى فقر أو الاحتياج للتجاره ونحوها، وهو من القطع، والمقارضه والقراض والمقراض أيضاً من ذلك، حيث إن الماده الواحده المختلفه الهيئه تكون بمعنى واحد، كما ذكرناه مكرراً، والقرض يسمى قرضاً، لأن المقترض يقطع شيئاً من مال الذى يقترض منه.

ويسمى ديناً أيضاً، وعن صحاح أبى عبيده: الدين واحد الدينون، يقال دنت الرجل أقرضته.

قال فى مفتاح الكرامه: وهو الذى يظهر من كلام النهايه.

وعن مصباح المنير: الدين لغه القرض، وثمن المبيع والصداق والغصب ليس بدين لغه، بل شرعاً على التشبيه، وفيه ما لا يخفى.

وعن القاموس: الدين ما له أجل، وما لا أجل له فقرض.

أقول: وكأن القاموس لاحظ بعض موارد الاستعمال، وإلّا فالدين والقرض يتبادر منهما شيء واحد، كما هو المشهور بين الفقهاء واللغويين.

وعن جامع الشرائع: الدين ما ثبت فى الذمه بقرض أو بيع أو جنايه أو نكاح أو نفقه الزوجه أو سائر من يعقل عنه، وكل قرض دين، ولا عكس.

وعن الوسيله: القرض كل مال لزم فى الذمه بعقد عن مثله، والدين كل مال لزم فى الذمه عن غير مثله.

وعلى أى حال، فقد ورد روايات كثيره فى استحباب القرض.

والظاهر أنه كذلک حتى بالنسبه إلى الكافر، لإطلاق بعض الأدله، ولقوله (صلى الله عليه وآله): «لكل كبد حراء أجر»((1)).

ولإطلاقات أدله المعروف، كقوله سبحانه وتعالى:(وَأَحْسِنْ كَما أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ)((2)).

وقوله سبحانه:(إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ)((3)). إلى غيرهما من الآيات.

وأما الروايات:

فعن محمد بن حباب القناط، عن شيخ كان عندنا، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «لئن أقرض قرضاً أحب إلىّ من أن أتصدق بمثله»، وكان يقول: «من أقرض قرضاً وضرب له أجلاً، ولا يؤتى به عند ذلک الأجل، كان له من الثواب فى كل يوم يتأخر عن ذلک الأجل بمثل صدقه دينار واحد فى كل يوم»((4)).

قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «ما من مسلم أقرض مسلماً قرضاً حسناً يريد به وجه الله، إلّا حسب له أجرها كحساب الصدقه حتى يرجع إليه»((5)).

١- غوالى اللئالى: ج٢ ص ٢۴٠ ح١۵
٢- سوره القصص: الآيه ٧٧
٣- سوره الإسراء: الآيه ٧
۴- الوسائل: ج١٣ ص٨٧ الباب ۶ من أبواب ثواب الأعمال ح١
۵- الوسائل: ج١٣ ص٨٧ الباب ۶ من أبواب ثواب الأعمال ح٢

وعن جابر، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «من أقرض مؤمناً قرضاً ینظر به میسوره کان ماله فی زکاه، وکان هو فی صلاه من الملائکه حتی یؤدیه»((1)).

وعن هیثم الصیرفی، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «القرض الواحد بثمانیه عشر، وإن مات حسبتها من الزکاه»((2)).

وعن عقاب الأعمال، عن رسول الله (صلی الله علیه وآله)، فی حدیث قال: «ومن أقرض أخاه المسلم کان له بکل درهم أقرضه وزن جبل أحد من جبال رضوی وطور سیناء حسنات، إن رفق به فی طلبه تعدی (وفی نسخه: جاز به) علی الصراط کالبرق الخاطف اللامع بغیر حساب ولا عذاب، ومن شکی إلیه أخوه المسلم فلم یقرضه حرم الله عز وجل علیه الجنه یوم یجزی المحسنین»((3)).

أقول: لا یبعد أن المراد بتحریم الجنه، الجنه المعده للمقرض، فإن القرض کما هو واضح لیس بواجب، وإنما هو مستحب.

وعن دعائم الإسلام، عن رسول الله (صلی الله علیه وآله)، أنه قال: «من أقرض قرضاً کان له مثله صدقه»، ولما کان من الغد قال: «من أقرض قرضاً کان له مثله کل یوم صدقه»، قال أمیر المؤمنین (علیه السلام): «یا رسول الله، قلت: لنا أمس من أقرض قرضاً کان له مثله صدقه، وقلت: الیوم من أقرض فرضاً کان له مثله کل یوم صدقه»،

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۸۷ الباب ۶ ح۲، ثواب الأعمال: ص۷۶
۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۸۷ الباب ۶ ح۵، ثواب الأعمال: ص۷۶
۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۸۷ الباب ۶ ح۵، عقاب الأعمال: ص۴۹

قال: «نعم من أقرض قرضاً كان له مثله صدقه، فإن أخره بعد محله كان له مثله كل يوم صدقه»((۱)).

وعن أبی عبد الله (علیه السلام)، أنه قال: «القرض والعاریه وقری الضیف من السنه»((۲)).

وعن الشیخ أبی الفتوح فی تفسیره، عن رسول الله (صلی الله علیه وآله)، أنه قال: «رأیت مکتوباً علی باب الجنه الصدقه بعشره، والقرض بثمانیه عشر، فقلت: یا جبرائیل ولم ذلک مع أن الذی یتصدق لا یرید ذلک، والذی یقرض یعطی بأن یرجعه، فقال: نعم هو کذلک، ولکن ما کل من یأخذ الصدقه له بها حاجه، والذی یستقرض لا یکون إلّا عن حاجه، فالصدقه قد تصل إلی غیر مستحق، والقرض لا یکون إلّا إلی المستحق، ولذا صار القرض أفضل من الصدقه»((۳)).

أقول: هذه حکمه، والحکمه تسبب جعل الحکم ولا یلزم فیه الاطراد والانعکاس، ولعل الثمانیه الزائده علی العشره، حیث العشره من باب من جاء بالحسنه فله عشر أمثالها، والثمانیه من جهه أن الثمانیه مواضع لها مدخلیه فی القرض: الأعضاء باضافه النیه، قیل: ولذا کانت أبواب الجنه ثمانیه، حینما کانت أبواب النار سبعه، لأن بالنیه لا یدخل الإنسان النار، والمراد نیه السوء، وإلّا فالکفر باطناً وإن أظهر الإسلام نفاقاً یوجب دخول النار.

وکیف کان، فعن فقه الرضا (علیه السلام): «من أقرض قرضاً وضرب له أجلًا فلم یرد علیه عند انقضاء الأجل، کان له من الثواب فی کل یوم مثل صدقه دینار»((۴)).

۱- المستدرک: ج۲ ص الباب ۶ من أبواب الدین والقرض ح۱

۲- المستدرک: ج۲ ص الباب ۶ من أبواب الدین والقرض ح۲

۳- المستدرک: ج۲ ص الباب ۶ من أبواب الدین والقرض ح۳

۴- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۸۷ ح۱، ثواب الأعمال ص۷۶

ثم الظاهر أنه لا فرق فى تحقق القرض عرفاً وشرعاً بما له من الأحكام، أن يكون المقرض أو المقترض فرداً، أو هيئه وجماعه يقرضون ويقترضون بأكثريه الآراء، أو شخصيه حقوقيه كالصندوق مثلًا يقرض أو يقترض.

والفرق بينهما أن الهيئه أفراد يعملون بأكثريه الآراء، وأما الصندوق ونحوه مما له شخصيه حقوقيه فليس الفرد له مدخليه، ولهذا إذا ذهب جميع الأفراد وجاء غيرهم مكانهم، أو لم يجئ غيرهم مكانهم وإنما أدار الصندوق نائب حتى يوجد جماعه لهم صلاحيه إداره الصندوق الذى له الشخصيه الحقوقيه، لم يكن هنا لك بذلك بأس. بينما فى الهيئه بأس إذا ذهب الجميع، لفرض أنهم يعملون لأنفسهم بأكثريه الآراء، وقد ذكرنا مثل ذلك فى كتاب الحج والكتب الأخيره من الشرح، ولعله يأتى لذلك مزيد تفصيل، إن شاء الله تعالى.

والقرض فى نفسه جائز، وإن كان مكروهاً مع الغنى عنه، وربما كان واجباً إذا توقف عليه إنقاذ ونحوه.

قال معاويه بن وهب، قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنه ذكر لنا أن رجلًا من الأنصار مات وعليه ديناران ديناً، فلم يصل عليه النبى (صلى الله عليه وآله)، وقال: «صلوا على صاحبكم» حتى ضمنها عنه بعض قرابته، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «ذلك الحق»، ثم قال: «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) إنما فعل ذلك ليتعظوا وليرد بعضهم على بعض، ولئلا يستخفوا بالدين»((١)).

١- فروع الكافى: ج٥ ص٩٣ باب الدين ح١، وسائل الشيعه: ج١٢ ص٧٩ الباب٢ ح١

وقد مات رسول الله (صلى الله عليه وآله) وعليه دين، وقُتل أمير المؤمنين (عليه الصلاه والسلام) وعليه دين، ومات الحسن (عليه السلام) وعليه دين، وقُتل الحسين (عليه السلام) وعليه دين.

أقول قد ورد في بعض الروايات كما في البحار: «إن علياً (عليه السلام) لما قُتل كان عليه سبعمائه ألف درهم قرضاً»((1)).

وعن موسى بن بكر، قال: قال لي أبو الحسن (عليه السلام): «من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله، فإن غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله (صلى الله عليه وآله) ما يقوت به عياله»((2)).

وعن العباس بن عيسى، قال: ضاق علي بن الحسن (عليه السلام) ضيقه فأتى مولى له، فقال له: «أقرضني عشره آلاف درهم إلى ميسره»((3)).

وعن حمدان بن إبراهيم الهمداني، رفعه إلى بعض الصادقين (عليهم السلام) كما عن فروع الكافي، قال: «إني لأحب للرجل أن يكون عليه دين ينوي قضاه»((4)).

وعن سماعه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: «لا يستقرض على ظهره إلاّ وعنده وفاء، ولو طاف على أبواب الناس فردوه باللقمه واللقمتين والتمره والتمرتين، إلاّ أن يكون له ولي يقضي دينه من بعده، وليس منا من ميت إلاّ

1- وسائل الشيعه: ج12 ص83 الباب 2 ح11، وكشف المحجه: ص125

2- وسائل الشيعه: ج12 ص80 الباب 2 ح2، التهذيب: ج2 ص59

3- وسائل الشيعه: ج12 ص80 الباب 2 ح3، الفروع: ج5 ص96 ح6

4- وسائل الشيعه: ج12 ص80 الباب 2 ح4، التهذيب: ج2 ص59

جعل الله له ولياً يقوم في عدته ودينه فيقضي عدته ودينه»((۱)).

وعن موسى بن بكر، قال: ما أحصي كم سمعت أبا الحسن موسى (عليه السلام) ينشد:

«فإن يك يا أميم علي دين ... فعمران بن موسى يستدين»((۲)).

وعن موسى بن بكر، عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) قال: «من طلب الرزق من حله فغلب، فليستقرض على الله عز وجل وعلى رسوله»((۳)).

وعن إسماعيل بن أبي فديك، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن أبيه (عليه السلام) قال: «إن الله عز وجل مع صاحب الدين حتى يؤديه ما لم يأخذه مما يحرم عليه»((٤)).

وعن جعفر بن محمد (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام) قال: «لقد قبض رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأن درعه لمرهونه عند يهودي من يهود المدينه بعشرين صاعاً من شعير استلفها نفقه لأهله»((٥)).

وعن ابن علوان، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من طلب رزقاً حلالاً ـ فأغفل فليستدن على الله وعلى رسوله»((٦)).

وعن إبراهيم بن محمد الأشعري الثقه، بإسناده عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قبض علي (عليه السلام) وعليه دين ثمانمائه ألف درهم، فباع الحسن (عليه السلام) ضيعه له بخمسمائه ألف فقضاها عنه، وباع ضيعه له بثلاثمائه ألف فقضاها عنه، وذلك أنه لم يكن

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۱ الباب۲ ح ، فروع الكافي: ج۱ ص۳۴۵

۲- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۱ الباب ۲ ح۶، فروع الكافي: ج۱ ص۳۴۵

۳- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۱ الباب ۲ ح۷، الفقيه: ج۲ ص۵۹

۴- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۱ الباب ۲ ح۸، الفقيه: ج۲ ص ۶۰

۵- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۱ الباب ۲ ح۹، قرب الإسناد: ص۴۹

۶- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۱ الباب ۲ ح۱۰، قرب الإسناد: ص۵۶

يزرء من الخمس شيئاً وكانت تنوبهم نوائب»((۱)).

وعن كتاب عبد الله بن بكير، بإسناده عن أبى جعفر (عليه السلام): «إن الحسين (عليه السلام) قُتل وعليه دين، وإن على بن الحسين (عليه السلام) باع ضيعه له بثلاثمائه ألف درهم يقضى دين الحسين (عليه السلام) وعدات كانت عليه»((۲)).

وعن أبى موسى، قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): «جعلت فداك، يستقرض الرجل فيحج، قال: «نعم»، قلت: يستقرض ويتزوج، قال: «نعم إنه ينتظر رزق الله غدوه وعشيه»((۳)).

وعن أمالى الشيخ الطوسى، بسنده إلى أبى الجارود، عن محمد بن على، وعن زيد بن على، عن أبيهما على بن الحسين، عن أبيه الحسين، عن أبيه على بن أبى طالب (عليهم السلام) قال: «لما ثقل رسول الله (صلى الله عليه وآله)» إلى أن قال: فقال (صلى الله عليه وآله): «يا فلان ائتنى بسوادى»، إلى أن قال: «فأتى بذلك كله إلّا درعه كانت يومئذ مرتهنه»((۴)).

وفى روايه: قال هارون، أى الخليفه العباسى، لموسى بن جعفر (عليه السلام): فهل عليك دين، قال: «نعم»، قال: كم، قال: «نحو عشره آلاف دينار»، فقال الرشيد: يا بن عم أنا آتيك من المال ما تزوج به الذكران والنسوان، وتقضى الدين، وتعمر الضياع((۵)).

ص:۲۳۹

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۲ الباب ۲ ح۱۱، كشف المحجه: ص۱۲۵

۲- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۲ الباب ۱۲، كشف المحجه: ص۱۲۵

۳- وسائل الشيعه: ج۱۲ ص۸۲ باب جواز الاستدانه للحج والتزويج وغيرها من الطاعات ح۱

۴- مستدرك الوسائل: ج۲ ص۴۸۸ الباب ۲ ح۳ و۴

۵- مستدرك الوسائل: ج۲ ص۴۸۸ الباب ۲ ح۲

أقول وفى تتمه الخبر: إنه لم يف بما قال، وإنما جعل عطاء موسى بن جعفر (عليه السلام) أقل الأعطيات التى كانت يعطيها، ففى حديث: إنه جعله مائتى دينار أو درهم»((۱)).

وفى حديث قال: واشتغال أمير المؤمنين (عليه السلام) بوفاه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وضم أزواجه، وتعزيتهم، وجمع القرآن وتأليفه، وقضاء دينه، وانجاز عدته، وهو ثمانون ألف درهم، باع فيها بالمده بطارقه وقضاها عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ((۲)) الخبر.

إلى غير ذلک من الروايات.

وأما كراهته مع الغنى، فعن عبد الرحمان بن الحجاج، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «تعوذوا بالله من غلبه الدين، وغلبه الرجال»((۳)).

وعن السكونى، عن جعفر بن محمد (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إياكم والدين، فإنه شين الدين»((۴)).

قال: وقال على (عليه السلام): «إياكم والدين، فإنه همّ بالليل، وذل بالنهار»((۵)).

قال: وقال على (عليه السلام): «إياكم والدين، فإنه مذله فى النهار، ومهمه بالليل، وقضاء فى الدنيا، وقضاء فى الآخره»((۶)).

قال: وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من أراد البقاء ولا ـ بقاء، فليباكر بالغداء، وليجود الحذاء، وليخفف الرداء، وليقلل مجامعه النساء». قيل: ما خفه الرداء، قال: «قله الدين»((۷)).

۱- المصدر نفسه

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۸ الباب ۲ ح۷

۳- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۷۲ الباب ۱ ح۱، التهذيب: ج۲ ص۵۹

۴- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۷۷ الباب ۱ ح۲، الفقيه: ج۲ ص۵۹

۵- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۷۷ الباب ۱ ح۳، الفقيه: ج۲ ص۵۹

۶- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۷۷ الباب ۱ ح۴، الفقيه: ج۲ ص۵۹

۷- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۷۷ الباب ۱ ح۵، الفقيه: ج۲ ص۱۸۳

وعن أبی سعید الخدری، قال: سمعت رسول الله (صلی الله علیه وآله) یقول: «أعوذ بالله من الکفر والدین»، قیل: یا رسول الله أتعدل الدین بالکفر، قال: «نعم»((1)).

وفی روایه العلل، عن النبی (صلی الله علیه وآله) قال: «لا تزال نفس المؤمن معلقه ما کان علیه دین»((2)).

وعن بعض أصحابنا، رفعه عن أحدهم (علیهم السلام) _ کما فی روایه العلل _ قال: «یؤتی یوم القیامه بصاحب الدین یشکوه الوحشه، فإن کان له حسنات أخذ منه لصاحب الدین، وإن لم یکن له حسنات ألقی علیه من سیئات صاحب الدین»((3)).

أقول: الظاهر أنه من تعمد ذلک ولم یؤد، کما هو واضح.

وعن أبی الحسن الزیتی، عن جعفر بن محمد (علیه السلام)، عن آبائه (علیهم السلام): إن رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال: «ما الوجع إلاّ وجع الدین، وما الجهد إلاّ جهد الدین»((4)).

وبهذا الإسناد، قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «الدین رایه الله عز وجل فی الأرضین، فإذا أراد أن یذل عبداً وضعه فی عنقه»((5)).

وعن الجعفریات، بسند الأئمه (علیهم السلام) إلی علی (علیه السلام) قال: «کان رسول الله (صلی الله علیه وآله) یدعو بهذا الدعاء: اللهم إنی أعوذ بک من غلبه الدین، ومن بوار الأمر، ومن

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۷۸ الباب ۱ ح۶، علل الشرائع: ص۱۷۸
۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۷۸ الباب ۱ ح۷، علل الشرائع: ص۱۷۸
۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۷۸ الباب ۱ ح۸، علل الشرائع: ح۱۷۸
۴- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۷۸ الباب ۱ ح۹، علل الشرائع: ص۱۷۸
۵- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۷۸ الباب ۱ ح۱۰، علل الشرائع: ص۱۷۹

الجوع، فإنه بئس الضجيع»[(۱)].

وفی روایه، عن أبی غندر، عن أبیه، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «خففف الدین، فإن فی خفه الدین زیاده العمر»[(۲)].

وعن المقنع، عن رسول الله (صلی الله علیه وآله) إنه قال: «إیاکم والدین، فإنه شین بالدین، وهو همّ باللیل، وذل بالنهار»[(۳)].

وعن الآمدی فی غرره، عن أمیر المؤمنین (علیه السلام)، أنه قال: «ولکن من أعظم البلاء کثره العائله، وغلبه الدین، ودوام المرض»[(۴)].

وفی دعاء الصحیفه الکامله للسجاد (علیه السلام): «اللهم صل علی محمد وآل محمد، وهب لی العافیه من دین یخلق به وجهی، ویحار فیه ذهنی، ویتشعب له فکری، ویطول بممارسته شغلی، وأعوذ بک یا رب من همّ الدین وفکره، وشغل الدین وسهره، وصل علی محمد وآل محمد، وأعذنی منه، وأستجیر بک یا رب من ذلته فی الحیاه، ومن تبعته بعد الوفاه» إلی آخر الدعاء[(۵)].

ثم إن کراهه القرض فی الجمله هو المشهور بین الأصحاب، کما نقله مفتاح الکرامه عن السرائر والغنیه وجامع الشرائع والتذکره والتحریر والإرشاد والدروس وجامع المقاصد والمفاتیح وهدایه الحر وظاهر النهایه والمختلف وغیرهم.

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۸

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۸ الباب ۱ ح۳

۳- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۸ الباب ۱ ح۴

۴- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۸ الباب ۱ ح۶

۵- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۸ الباب ۱ ح۷

وعن مجمع البرهان: إن الأكثر على الكراهيه مطلقاً إلّا ما استثنى.

وحيث إن العله أعم يدخل فى الحكم المذكور البيع سلفاً ونسيئةً، بل ونقداً إذا لم يحضر الثمن، وغير ذلك مما يوجب اشتغال ذمه الإنسان بشىء لغيره.

وقال فى القواعد: وتخف الكراهيه لو كان له ما يرجع إليه بقضائه، وهو المحكى عن الدروس، وظاهر التحرير والنهايه والسرائر وجامع الشرائع، وقد تقدم فى روايه سلمه: «ولا يستقرض على ظهره إلّا وعنده وفاء». وقوله (عليه السلام): «إلّا أن يكون له ولى يقضى عنه من بعده».

وربما قيل بعدم الكراهه مطلقاً مع الحاجه، أو إذا كان عنده قضاء، أو إذا كان له ولى يقوم بالوفاء عنه، ولا بأس بذلك، إذ لا يمكن أن يقال بالكراهه وقد فعل الرسول (صلى الله عليه وآله) والائمه (عليهم السلام).

أما توهم أنه مستحب إذا كان عنده وفاء، فالظاهر أنه لا دليل عليه، لأن أقله أنه تعرض للحقوق، والتعرض للحقوق مكروه مطلقاً، إلّا إذا كانت هناك جهه مرجحه.

أما روايه سعيد بن سفيان، عن أبى عبد الله، عن أبيه (عليهما السلام)، عن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب (رضى الله عنه)، إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «إن الله مع الدائن ما لم يكن دينه فى أمر يكرهه الله»، قال (عليه السلام): «وكان عبد الله بن جعفر يقول لجاريته: اذهبى فخذى لى بدين فإنى أكره أن أبيت ليله إلّا والله معى، بعد الذى سمعت من رسول الله (صلى الله عليه وآله)»((١)).

فلا يمكن أن يجعل مصدر استحباب الدين، ولم يظهر أن الإمام الصادق

١- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ الباب ٢ ح٩

(علیه السلام) أراد بذلک تصدیق عبد الله بن جعفر، ولیس عمله نفسه حجه، کذلک قوله وتقریره، ومعنی الحدیث إن الله سبحانه وتعالی إذا استدان الإنسان فی عمل مستحب أو مباح، کالزواج والحج ونفقه العائله بل والتجاره، کان معه، حیث إن الله مع العاملین بالمباح وبالمستحب وبالواجب، بل وبالمکروه إذا کان من قبیل أقل الثواب علی ما ذکره الفقهاء فی العباده المستحبه، علی تأمل لنا فی ذلک، فی قبال أنه لیس مع الذین یفعلون الحرام.

وکیف کان، فالظاهر أن جعل الرهن الذی یکون منه الوفاء موجب لعدم الکراهه، لأنه أیضاً نوع وفاء إذا کان الرهن رهناً مادیاً لا معنویاً، وکان یقابل بقدر الدین أو أکثر، وإلاّ فإذا کان رهناً معنویاً أو أقل من الدین ولم یکن عنده وفاء من الخارج لم تزل الکراهه، إلاّ إذا مع الحاجه أو الولی القاضی.

وإنما ذکرنا الرهن المعنوی لما رواه الفروع، عن العباس بن عیسی، قال: ضاق علی بن الحسین (علیه السلام) ضیقه فأتی مولی له فقال: «أقرضنی عشره آلاف درهم إلی میسره»، فقال: لا، لأنه لیس عندی، ولکنی أرید وثیقه، قال: فشق (علیه السلام) له من ردائه هدبه، فقال: «هذه الوثیقه»، قال: فکأن مولاه کره ذلک، فغضب (علیه السلام) وقال: «أنا أولی بالوفاء أم حاجب بن زراره»، فقال الرجل: أنت أولی بذلک منه، قال (علیه السلام): «فکیف صار حاجب یرهن قوسه، وإنما هی خشبه علی مائه حماله وهو کافر فیفی وأنا لا أفی بهدبه من ردائی»، قال: فأخذه الرجل منه وأعطاه الدراهم وجعل الهدبه فی حق، وسهل الله عز وجل له المال، فحمله (علیه السلام) إلی الرجل، ثم قال له: «قد أحضرت مالک فهات وثیقتی»، فقال له: جعلت فداک ضیعتها، فقال (علیه السلام): «إذاً لا تأخذ مالک منی، لیس مثلی یستهان بذمته»، قال (علیه السلام): «فأخرج الرجل الحق فإذا فیه الهدبه فأعطاها علی بن الحسین (علیه السلام)،

فأعطاه على بن الحسين (عليه السلام) الدراهم وأخذ الهدبه فرمى بها وانصرف»([(۱)]).

فإنه ظاهر فى أن الرهن كان معنوياً، لا أن الرهن كان مادياً، فمثل هـذا الرهن فى موضوع كلامنا لا يرفع الكراهه، كما أن الظاهر أن الولى الـذى يرفع الكراهه أعم من الولى الخـاص كولـده وابن عمه ووكيله ومن أشـبه، والولى العـام وهو الإمـام ونائبه، حيث عليه ديون المديونين أحياءً كانوا أو أمواتاً، فإنه يجب عليه مع تمكنه قضاء الديون.

فقـد روى وليـد بن صبيـح، قـال: جاء رجل إلى أبى عبـد الله (عليه السـلام) يـدعى على المعلى بن خنيس ديناً عليه، وقال: ذهب بحقى، فقال أبو عبـد الله (عليه السـلام): «ذهب بحقك الذى قتله»، ثم قال للوليد: «قم إلى الرجل فأقضه حقه، فإنى أريد أن أبرد عليه جلده الذى كان بارداً»([(۲)]).

ولعل وجه قوله (عليه السلام): «ذهب بحقك الذى قتله» أنه صادر القاتل أيضاً مال معلى، كما ورد فى التواريخ، أو المراد أنه لما قتله لم يدعه يؤد دينه ولو كان لم يصادر ماله فرضاً.

وكيف كان، ففى روايه أخرى عن موسـى بن بكر، قال: قال لى أبو الحسن (عليه السـلام): «من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله، كان كالمجاهـد فى سبيل الله، فإن غلب عليه فليسـتدن على الله وعلى رسول الله (صـلى الله عليه وآله) ما يقوت به عياله، فإن مات ولم يقضه كان على الإمام قضاؤه، فإن لم يقضه كان عليه

۱- فروع الكافى: ج۵ ص۹۶ باب قضاء الدين ح۶. وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۴ الباب ۴ ح۴

۲- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۹۱ الباب ۹ ح۱. التهذيب: ج۲ ص۵۹

وزره، إن الله عز وجل يقول: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها) إلى قوله: (والغارمين)، فهو فقير مسكين مغرم»((1)).

وعن محمد بن سليمان، عن رجل من أهل الجزيره يكنى أبا محمد، قال: سأل الرضا (عليه السلام) رجل وأنا أسمع، فقال له: جعلت فداك، إن الله عز وجل يقول: (وإن كان ذو عسره فنظره إلى ميسره)، أخبرنى عن هذه النظره التى ذكرها الله عز وجل فى كتابه، لها حد يعرف إذا صار هذا المعسر إليه لا بد له من أن ينتظر، وقد أخذ مال هذا الرجل وأنفقه على عياله، ليس له غله ينتظر إدراكها، ولا دين ينتظر محله، ولا مال غائب ينتظر قدومه، قال: «نعم ينتظر بقدر ما ينتهى خبره إلى الإمام فيقضى عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه فى طاعه الله عز وجل، فإن كان أنفقه فى معصيه الله عز وجل فلا شىء له على الإمام»، قلت: فمال هذا الرجل الذى أئتمنه وهو لا يعلم فيم أنفقه فى طاعه الله أو فى معصيته، قال: «يسعى له فى ماله فيرده عليه وهو صاغر»((2)).

والظاهر أن المراد أنفقه فى معصيه الله لكن هذا الإنسان الذى أقرضه لم يكن يعلم أنه ينفقه فى معصيه الله.

وعن محمد بن عيسى، عن العباس، عمن ذكره، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «الإمام يقضى عن المؤمنين الديون ما خلا مهور النساء»((3)).

أقول: لعل المراد المهور المغالى فيها، لا كل المهور، لأن المهر أيضاً

١- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٩١ الباب ١ ح٢، قرب الإسناد: ص١٤٦

٢- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٩١ الباب ٩ ح٣، تفسير العياشى: ج١ ص١٥٥

٣- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٩٢ الباب ٩ ح٤، فروع الكافى: ج١ ص٢٥٤، والتهذيب: ج٢ ص٥٩

مما یدفع من الزکاه وشبهه، سواء کان فی وقت إرادته التزویج، أو بعد ذلک.

وفی روایه أبی عطا، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: قلت له: جعلت فداک إن علیّ دیناً إذا ذکرته فسد علیّ ما أنا فیه، فقال: «سبحان الله، ما بلغک أن رسول الله (صلی الله علیه وآله) کان یقول فی خطبته: من ترک ضیاعاً فعلی ضیاعه، ومن ترک دیناً فعلی دینه، ومن ترک مالاً ـ فلوراثه، فکفاله رسول الله (صلی الله علیه وآله) میتاً ککفالته حیاً، وکفالته حیاً ککفالته میتاً»، فقال الرجل: نفّست عنی جعلنی الله فداک((۱)).

وروی الصدوق فی معانی الأخبار، بسنده إلی علی بن الحسن بن فضال، عن أبیه، عن الرضا (علیه السلام) قال: «صعد النبی (صلی الله علیه وآله) المنبر فقال: من ترک دیناً أو ضیاعاً فعلی وإلیّ، ومن ترک مالاً فلورثته، فصار بذلک أولی بهم من آبائهم وأمهاتهم، وصار أولی بهم منهم بأنفسهم، وکذلک أمیر المؤمنین (علیه السلام) بعده جری له ذلک، مثل ما جری لرسول الله (صلی الله علیه وآله)» ((۲)).

أقول: المراد بالضیاع العائله الضائعه، ولذا قال (صلی الله علیه وآله): «إلیّ»، ومراده بقوله: «قد صار بذلک» أنه من الحِکَم، لا أنه عله تامه لهذا الشیء، کما هو واضح.

وفی خبر آخر، رواه الکلینی عن سفیان بن عیینه، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، إن النبی (صلی الله علیه وآله) قال: «أنا أولی بکل مؤمن من نفسه، وعلی (علیه السلام) أولی به من بعدی»، فقیل له: ما معنی ذلک، فقال: قول النبی (صلی الله علیه وآله): «من ترک دیناً أو ضیاعاً فعلیّ، ومن ترک مالاً فلورثته، فالرجل لیست له علی نفسه ولایه إذا لم یکن

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۲ الباب ۹ ح۵، التهذیب: ج۲ ص۶۶

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۰ الباب ۹ ح۲

له مال، وليس له على عياله أمر ولا نهى إذا لم يجر عليهم النفقه، والنبى وأمير المؤمنين ومن بعدهما (صلوات الله عليهم) لزمهم هذا، فمن هنا صار أولى بهم من أنفسهم»((١)).

وعن معاويه بن حكيم، عن محمد بن أسلم، عن رجل من طبرستان يقال له محمد، قال: سمعت على بن موسى (عليه السلام) يقول: «المغرم إذا تدين أو استدان فى حق (الوهم من معاويه) أجل سنه، فإن تمكن وإلا قضى عنه الإمام من بيت المال»((٢)).

أقول: الظاهر أن التأجيل سنه، لأنه وقت أداء الديون، وجعل المال للسنه الآتيه بعد تصفيه حسابات السنه الماضيه، وإلّا فإذا كان مديوناً فى نصف السنه أو أقل أو أكثر، كان على الإمام قضاء دينه.

وفى روايه على بن إبراهيم، عن سعيد بن المسيب، عن عائشه، أنها قالت: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «ما من غريم ذهب بغريمه إلى وال من ولاه المسلمين، واستبان للوالى عسرته، إلاّ برء هذا المعسر من دينه، وصار دينه على والى المسلمين فيما لديه من أموال المسلمين»((٣)).

أقول: الفتوى بذلك لم أجدها فى كتب الأصحاب، والمسأله بحاجه إلى التأمّل.

قال على بن إبراهيم: وقال ــ أى الصادق (عليه السلام) ــ: «ومن كان له على رجل مال أخذه ولم ينفقه فى إسراف أو فى معصيه، فعسر عليه أن يقضيه، فعلى من له المال أن ينظره حتى يرزقه الله فيقضيه، وإذا كان الإمام العادل قائماً، عليه

١- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٠ الباب ٩ ح٣

٢- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٠ الباب ٩ ح٤

٣- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩١ الباب ٩ ح٧

أن يقضی عنه دینه، لقول رسول الله (صلی الله علیه وآله): من ترک مالاً ـ فلورثته، ومن ترک دیناً أو ضیاعاً فعلیّ وإلیّ، فعلی الإمام ما ضمنه الرسول (صلی الله علیه وآله)»((۱)).

ثم هل یقدم الاستدانه لسدّ الحاجه علی التکفف، الظاهر أن الموارد مختلفه، ولذا نری أن رسول الله (صلی الله علیه وآله) والأئمه والزهراء (علیهم الصلاه والسلام) استدانوا، ولم یقدموا طلب الهدیه من الناس علی الدین.

وعلیه فروایه سماعه لیست مطلقه، فقد روی الفروع والتهذیب، عن سماعه، عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی حدیث قال: «لا یستقرض علی ظهره إلّا عنده وفاء، ولو طاف علی أبواب الناس فردوه باللقمه واللقمتین والتمره والتمرتین، إلّا أن یکون له ولی یقضی دینه من بعده، ولیس منا من میت إلّا جعل الله له ولیاً یقوم فی عدته ودینه فیقضی عدته ودینه»((۲)).

وفی روایه عن أبی الحسن الأول (علیه السلام): «من طلب الرزق من حله فغلب فلیستقرض علی الله عز وجل ورسوله»((۳)).

إلی غیره مما تقدم من أحادیث الاستقراض، وإن کان فیما ذکرناه من الاستدلال بحدیث سماعه لتقدیم الدین علی الاستکفاف بفعلهم (علیهم الصلاه والسلام) نظر، یظهر وجهه من وجود الولی لهم (علیهم الصلاه والسلام) یقضی دیونهم، ولکن فی غیره کفایه.

وکیف کان، فقد ظهر مما ذکرناه النظر فی قول مفتاح الکرامه، حیث قال: والذی یقتضیه النظر باعتبار القواعد ومراعاه الأخبار، أن القدر المحتاج إلیه

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۱ الباب ۹ ح۷

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۸۰ الباب ۲ ح۵، فروع الکافی: ج۱ ص۳۵۴

۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۸۱ الباب ۲ ح۷، الفقیه: ج۲ ص۵۹

لنفسه وعيـاله لاـ كراهه فيه، مع وجود الوفـاء أو الولى، ومـا عـداه يكره بغير تفـاوت، إذ كيف يقال بالكراهه بـدون الوفاء والولى بالنسـبه إلى القـدر المحتاج إليه لنفسه وعياله، مع وضوح أن الإنسان لم يتركه الله سـبحانه وتعالى ليموت جوعاً أو ليتكفف، فإن الـدين محتمل الوفاء فى المسـتقبل، فليس أكلًا لأموال الناس بالباطل حتى يقال بتقديم التكفف عليه لأنه أكل بالباطل، فإذا كان له وفاء ولو محتمل احتمالاً عقلائياً عرفياً جاز له الاسـتدانه بقدر المعيشه المتوسـطه، وإلّا لم يجز له الاسـتدانه إلّا بقدر الاضـطرار إلّا إذا كان الدائن راضياً بالأكثر من الاضطرار.

ثم الظـاهر أن الإنسـان إذا جاءه مقترض وفقير يقـدم أهمهمـا، لاـ أنه يقـدم المقترض باعتبـار أحـاديث زياده ثواب القرض على الصـدقه، فـإن الحكم طبيعى، فـإذا عورض مع غيره لاحـظ الأـهم والمهم بينهمـا، فلا يقال: بأنه مطلقاً يقـدم المقترض، مثلًا جاءه مقترض لأجل أن يتاجر وهو تاجر فى نفسه، فهل يقدم هذا على المحتاج الذى يريد كفايه عياله الواجبى النفقه مثلًا.

نعم القرض فى نفسه أولى من الصدقه لما تقدم، ولما رواه عبد الله بن سـنان، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال النبى (صلى الله عليه وآله): «ألف درهم أقرضـها مرتين أحب إلىّ من أن أتصـدق بهـا مره، وكمـا لاـ يحل لغريمك أن يمطلك وهو موسـر، فكذلك لا يحل لك أن تعسره إذا علمت أنه معسر»((۱)).

بـل لعـل هـذه الروايه تفيـد مـا ذكرنـاه من ملاـحظه الأهم والمهم، حيث جعل القرض مرتين أحب من التصـدق مره، ولم يجعل القرض مره بمقابل

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۹۰ الباب ۸ ح۵، التهذيب: ج۲ ص۶۱

الصدقه مره مطلقاً.

والمراد بطاعه الله فى بعض الروايات المتقدمه التى يؤدى دينها الإمام مقابل المعصيه، لا مثل الصلاه والصيام وما أشبه، فيشمل الواجب والمستحب والمباح، بل وحتى المكروه فى بعض صوره، كما إذا أكل المقترض بقدر الشبع المكروه، فإنه لا يقال: إنه يعطى بقدر سد رمقه، أما بقدر الشبع المكروه فلا يعطى له، لأن ذلك هو المنصرف من الحديث المتقدم عن أبى محمد، الذى سأل الرضا (عليه الصلاه والسلام) حيث قال: «لا يعلم فيم أنفقه فى طاعه الله أم فى معصيته».

والظاهر أنه إذا لم يعلم هل أنفقه فى طاعه الله أم فى معصيته، حمل فعله على الصحيح، للقاعده الكليه، والروايه ظاهره فى غير ذلك كما تقدم.

بل الظاهر أن الإمام يؤدى دين الكافر أيضاً إذا استدان لما ليس بمعصيه عنده، وإن كان عندنا معصيه، كما إذا أكل به لحم الخنزير مثلاً، وذلك لما ذكرناه فى كتاب الزكاه وغيره، من أن الإمام أمير المؤمنين (عليه الصلاه والسلام) قال بالنسبه إلى المسيحى الذى كان يتكفف: أجروا له من بيت المال راتباً.

ومن الواضح أن المسيحى لا يتقيد بقيودنا الإسلاميه فى مطعمه ومنكحه وغيرهما، فإنه كما تؤخذ الجزيه من المسيحيين وغيرهم يعطى لهم حوائجهم، والتى منها نفقاتهم بالنسبه إلى فقرائهم ومساكينهم.

وقد رأينا نحن بعض العلماء المراجع (قدس الله سرهم) كان يعطى للمسيحيين واليهود وللصابئه ونحوهم لدى احتياج اولئك، كما كان يفعل مثل ذلك غيره من العلماء الأعلام الذين عاصرناهم (رحمهم الله).

مسأله ۱ القرض عقد

(مسأله ۱): قال فی الشرائع: حقیقه القرض أنه عقد یشتمل علی إیجاب، کقوله: أقرضتک، أو ما یؤدی معناه، مثل تصرف به، أو انتفع به، وعلیک رد عوضه. وعلی قبول، وهو اللفظ الدال علی الرضا بالإیجاب، ولا ینحصر فی عباره.

وقال فی القواعد: لا بد فیه من إیجاب صادر عن أهله، کقوله: أقرضتک، أو تصرف فیه، أو انتفع به، أو ملکتک وعلیک ردّ عوضه، وشبهه. وقبول، وهو ما یدل علی الرضا قولاً وفعلاً.

أقول: لا ینبغی الإشکال فی أنه عقد، فإن العقد ما یؤخذ من العرف أنه عقد، ومنه القرض والبیع والإجاره والرهن والمضاربه والمزارعه والمساقاه وما أشبه.

وعلیه، فیصح أن یؤتی بالإیجاب والقبول اللفظیین العربیین والفارسیین وغیرهما من سائر اللغات، کما یصح أن یؤتی بالمعاطاه فی کلا الطرفین بقصد القرض، إذ العقود تتبع القصود.

کما أنه لا فرق فی اللفظ بین الحقیقی والمجازی، بقرینه أو بدون قرینه إذا قصدا عقد القرض، إذ القرینه للتفاهم، وحیث صحت المعاطاه صحت بدون قرینه فی الألفاظ المجازیه، أو المشترکه، أو الحقیقیه.

وکذلک یصح أن یکون فی أحد الطرفین لفظاً، وفی الآخر عملاً، سواء کان الإیجاب لفظیاً والقبول عملیاً، أو بالعکس.

والظاهر أن بکل ذلک یتحقق اللزوم، إذ قد ذکرنا فی بعض مباحث (الفقه) أنه لا دلیل علی أن المعاطاه لا توجب اللزوم فی العقود اللازمه، فإن تسمیتها عقداً کاف فی دخولها فی قوله تعالی:(یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)([۱])، والشهره علی عدم کون المعاطاه

۱- سوره المائده: الآیه ۱

عقداً لا تضر بعد استنادها إلى الوجوه الاعتباريه، كما لا يخفى على من راجع مكاسب الشيخ فى هذا الباب.

نعم إذا لم يكن عقد، بأن كان مجرد الرضى الباطنى، فهو لا يستلزم لزوماً، كما إذا رضى إنسان بدخول غيره داره فإن الرضا لا يسمى عقداً، وكذلك إذا رضى إنسان بأن يأخذ إنسان آخر متاعه بعنوان القرض بدون أن يعمل صاحب المال عملاً أو يقول لفظاً، فإذا أخذه الإنسان الثانى كان مجرد رضى، وله أن يرجع فى رضاه، كما له أن يرجع فى رضاه عند رضاه بدخول داره أو استعمال متاعه أو ما أشبه ذلك.

وبذلك تبين ما فى كثير من الكلمات، من الاحتياج إلى اللفظ فى الجانبين، أو فى جانب الإيجاب، أو قولهم بأن المعاطاه لا توجب اللزوم.

أما ما فى الجواهر عند قول المصنف: (هو عقد) بلا خلاف أجده فيه، فلا يشمل ما إذا كان رضى فقط من جانب المالك، لأن مثله لا يقال له عقد، فلأنه منصب على ما ذكره الشرائع بقوله: يشتمل على إيجاب وقبول كما تقدم.

ومنه يعلم أن قول جامع المقاصد: ظاهر عباراتهم أنه لا بد من إيجاب قولى، وأن عباره التذكره أدل على ذلك من عباره القواعد، وقول مفتاح الكرامه مصدقاً لجامع المقاصد: هو كذلك، لأن فى المراسم والوسيله وجمله من العبارات أنه يفتقر إلى إيجاب وقبول، وهذه العبارات ظاهره فى القولى فيهما، محل نظر.

نعم عباره غير واحد، كالتذكره والدروس وغيرهما، صريحه فى الاكتفاء بالفعلى فى القبول.

ص:٢٥٣

وعليه يكون السؤال فى الفارق بين الإيجاب والقبول مع أنهما من واد واحد، والعرف الملقى إليه الكلام لا يرى فرقاً بين القوليين والفعليين، وما كان أحدهما قولياً والآخر فعلياً، ولذا نرى أن اللغويين يفسرون القرض بالأعم من اللفظ، مثلاً عن الصحاح والقاموس: القرض ما تعطيه لتتقاضاه، ونحوه عن مجمع البحرين.

وعن مصباح المنير: استقرض طلب القرض، واقترض أخذه، ونحوه عن النهايه الأثيريه.

وعن مجمع البيان: أقرض فلان فلاناً، إذا أعطاه ما يتجازاه منه.

ويؤيد ذلك أن مفتاح الكرامه قال: المشهور فى العاريه الاكتفاء بما يدل على الإيجاب والقبول وإن لم يكن لفظاً، كما أن المشهور ذلك فى الهبه أعنى صدقه التطوع.

وعن ظاهر التذكره عدم الخلاف بيننا فى جواز قبول المضاربه بالفعل، إلى غير ذلك من كلماتهم التى تظهر لمن راجعها.

كما أنه ظهر مما ذكرناه وجه ما ذكره المسالك تبعاً للدروس، أن من المؤدى لمعنى القرض: خذ هذا أو اصرفه أو تملكه أو ملكتك أو أستلفتك ونحوه، وعليك رد عوضه أو مثله أو نحو ذلك.

إلى غير ذلك من عباراتهم، بل فى عباره جمله منهم عدم ذكر عليك رد عوضه، وهو كذلك لما ذكرناه من أنه حتى فى الصيغ المجازيه والمشتركه لا حاجه إلى القرينه الصارفه أو المعينه، إذ المعيار صدق القرض الخاص بذلك إذا كان مع القصد.

كما أنه قد ذكرنا أن القرض من العقود اللازمه للقاعده الأوليه، ولذا

قال فى الجواهر: إنه من العقود اللازمه، بناءً على كونها منها على الأصح فى قبال من يرى أنه من العقود الجائزه، وكأنه لأصاله عدم اللزوم، إلاّ أنه لا وجه للأصل بعد عموم (أوفوا بالعقود) ونحوه.

ثم إنه إذا صدرت المعاطاه واختلفا فى القصد، فقال المالك: قصدت قرضه، وقال الآخذ: بل كان القصد الهبه، فالقول قول المالك، لأنه أبصر بنيته، إلاّ أن يدعى القابض عليه العلم بالهبه، حيث يحتاج المدعى إلى البينه والمالك عليه الحلف، لأنه منكر للهبه والأصل عدم الهبه.

لا يقال: هما دعويان متقابلتان، فاللازم التحالف.

لأنه يقال: فى الهبه زياده على القرض، حيث إن كليهما يوجب تملك الآخذ للشىء، وفى الهبه زياده قصد المالك أنه بدون مقابل، وهذا يوجب أن يكون المدعى للملك عليه البينه، وعلى طرفه الحلف، ولذا قال فى الجواهر: فلو اختلفا فى القصد فالقول قوله، لأنه أبصر به.

أما لو اختلفا فى قصد الهبه مع تلفظه بالتمليك، فقد قطع فى التذكره بتقديم قول صاحب المال، لأنه أعرف بلفظه، ولأصاله عصمه المال، وعدم التبرع به، ووجوب الرد على الآخذ لعموم على اليد.

ثم قال الجواهر: وفيه إن ظاهر اللفظ الدال على القصد يقطع ذلك كله، كما فى سائر العقود، والأصل إراده الحقيقه، والمجاز لا يصار إليه إلاّ بقرينه، ولا يسمع دعواه على عدمها فى مقابله الغير.

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ أنه تقدم جواز أن يكون القرض بلفظ مجازى ولو بدون القرينه، فلا يتمكن الآخذ أن يستند إلى ذلك، بل عليه إقامه البينه فى

قبال المنكر أن يكون التمليك مجانياً، إذ فى كليهما تمليك، أما كونه مجانياً فهو قيد زائد يحتاج مدعيه إلى الإثبات.

ثم إنه قد نبهنا غير مره على أن «على اليد ما أخذت» روايه رواها الخاصه والعامه فى كتبهم، فلا وجه لتعليق الجواهر المطبوعه جديداً بجعل «على اليد» حديثاً عامياً عن سنن البيهقى، وكنز العمال فقط.

وقد ظهر مما تقدم وجه النظر فى قول الدروس: والأقرب الاكتفاء بالقبض لأن مرجعه إلى الإذن فى التصرف، بل فى المسالك حكايته عن قطع جماعه، لكن قال: إنه كذلك بالنسبه إلى إباحه التصرف، وفى الاكتفاء به فى تمام الملك نظر.

اذ يرد على الأول: بأن التعليل غير تام، وإنما يكتفى بالقبض، لصدق القرض، حيث تقدم أنه لا يحتاج إلى اللفظ.

ويرد على الثانى: إنه إذا حصل القبض والإقباض بقصد القرض بدون لفظ أو مع لفظ، حصل الملك والقرض، فجعله القبض بدون اللفظ مفيداً لإباحه التصرف فقط، ولا يكتفى به فى تمام الملك، غير ظاهر الوجه.

كما ظهر وجه النظر فى قول الجواهر: إن الاحتياج إلى اللفظ هو الأقوى، بناءً على كون القرض من العقود اللازمه، بل عليه لا ينبغى الاكتفاء بكل لفظ ولو مجازاً بعيداً. إذ قد عرفت وجه النظر فى كلا كلاميه.

ولو أعطاه المالك بغير لفظ، أو بلفظ احتمل كونه مجازاً أو مشتركاً بين الهبه وبين القرض مثلًا، ثم مات المالك وادعى الآخذ أنه ملّكه على نحو الهبه، لا على نحو القرض، كفى للوارث الحلف، لعدم علمه بذلك.

ص:۲۵۶

ولو كان الوارث متعدداً وصدّقه بعضهم ولم يصدقه بعضهم، فإن كان فی المصدق عادلان كفی، لحصول البينه الشرعيه حسب قول الآخذ، إذ لا فرق فی البينه بين كونها داخلًا أو خارجاً، أما إذا لم يكن بشرائط البينه، فلكل من الورثه ما اعترف به أو أنكره، كما هو واضح.

ص:۲۵۷

مسأله ۲ الرد الأفضل

(مسأله ۲): قال فی الشرائع: یلزم الاقتصار علی ردّ العوض، ولو شرط النفع حرم.

وفی الجواهر: بلا خلاف فیه، بل الإجماع منا بقسمیه علیه، وربما قیل إنه إجماع المسلمین.

وقال فی القواعد: إنه یشترط فیه عدم الزیاده فی القدر أو الصفه، فلو شرطها فسد، وقد حکی عن الغنیه الإجماع علی أنه یحرم اشتراطه الزیاده، سواء کان فی القدر أو الصفه.

وعن السرائر: إنه لا خلاف بین أصحابنا أنه متی شرط زیاده فی العین أو الصفه کان باطلا، والإجماع حاصل منعقد علی هذا.

وعن المختلف: إذا أقرضه شیئاً وشرط علیه أن یرد علیه خیراً مما اقترضه، کان حراماً وبطل القرض إجماعاً.

وعن مجمع البرهان: إن تحریم شرط النفع فی القرض عیناً إجماعی بین المسلمین.

وعن الکفایه: یحرم اشتراط النفع، لا أعلم فیه خلافاً، کذا نقله عنهم مفتاح الکرامه.

ویدل علی ذلک من جهه کون رباً متواتر الروایات:

فعن علی بن جعفر، فی قرب الإسناد، قال: سألت أخی موسی (علیه السلام)، عن رجل أعطی رجلاً مائه درهم علی أن یعطیه خمسه دراهم أو أقل أو أکثر، فقال: «هذا رباً محض»([۱]).

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۸ الباب ۱۹ جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۱۸

وعن خالـد بن الحجاج، قال: سألته عن رجل كانت لی علیه مائه درهم عدداً فقضاها مائه وزناً، قال (علیه السـلام): «لا بأس ما لم یشترط»، قال: وقال (علیه السلام): «جاء الربا من قبل الشروط، إنما یفسده الشروط»((۱)).

وعن إسـحاق بن عمـار فی الموثق، قلت لأبی إبراهیم (علیه السـلام): الرجـل یكون له عنـد الرجل المال قرضاً، فطول مكثه عند الرجل، لا یـدخل علی صاحبه منه منفعه فینیله الرجل الشیء بعـد الشیء كراهه أن یأخـذ ماله، حیث لا یصـیب منه منفعه، یحل ذلك له، قال: «لا بأس إذا لم یكن بشرط»((۲)).

وفی حسن الحلبی، سألت أبا عبد الله (علیه السلام)، عن الرجل یستقرض الدراهم البیض عدداً، ثم یعطی سوداً وزناً قد عرف أنها أثقـل ممـا أخـذ، وتطیب نفسه أن یجعـل له فضـلها، فقـال (علیه السـلام): «لاـ بـأس إذا لم یكن فیه شـرط، ولو وهبها كاملاً كان أصلح»((۳)).

وفی صـحیحه الآخر، عن الصادق (علیه الصـلاه والسـلام) أیضاً: «إذا أقرضت الـدرتهم ثم جاءك بخیر منها فلا بأس إذا لم یكن بینكما شرط»((۴)).

وفی صـحیح محمـد بن قیس، عن أبی جعفر (علیه السـلام): «من أقرض رجلاًـ ورقاً، فلا یشترط إلاّ مثلها، فإن جوزی بأجود منها فلیقبل، ولا یأخذ أحد منكم ركوب دابه أو عاریه متاع یشترطه من أجل قرض ورقه»((۵)).

۱- الوسائل: ج۱۲ ص۴۷۶ الباب ۱۲ من أبواب الصرف ح۱

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۴ الباب ۱۹ جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۱۳، التهذیب: ج۲ ص۴۴

۳- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۷۶ الباب ۱۲ من أبواب الصرف ح۲

۴- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۸ الباب ۱۹ باب جواز قضاء الدیه بأكثر منه ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۳

۵- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۴ باب جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۱۱، التهذیب: ج۲ ص۴۴

وعن دعائم الإسـلام، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، أنه سئل عن الرجل یقرض الرجل الدراهم الغله فیرد علیه الدرأهم الطازجیه طیبه بها نفسه، قال: «لا بأس بذلک»((1)).

وعن أمیر المؤمنین (علیه السلام) قال: «من أقرض قرضاً ورقاً لا یشترط إلا رد مثلها، فإن قضی أجود منها فلیقبل»((2)).

وعن أبی عبد الله (علیه السـلام)، أنه سـئل عن الرجل یسـلم فی بیع عشرین دیناراً علی أن یقرض صاحبه عشره أو ما أشبه ذلک، قال: «لا یصلح ذلک، لأنه قرض یجر منفعه»((3)).

وعن أبی جعفر (علیه السلام)، أنه قال: «کل قرض جر منفعه فهو ربا»((4)).

والمراد بهـذا الحـدیث، کـالمراد بالنبوی الـذی بلفظه أیضاً، کما فی الجواهر وغیره: المنفعه الربویه، أما المنفعه بـدون شـرط فلا بأس به، کما تواترت بذلک الروایات:

مثل ما رواه محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن الرجل یستقرض من الرجل قرضاً ویعطیه الرهن، إما خادماً، وإمـا عـاریهً، وإمـا ثیابـاً، فیحتـاج إلی شـیء من منفعته فیسـتأذن فیه فیأذن له، قال: «إذا طابت نفسه فلا بأس». قلت: إن من عنـدنا یروون: إن کل قرض یجر منفعه فهو فاسد، فقال (علیه السلام): «أو لیس خیر القرض ما جرّ منفعه»((5)).

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۲

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۲ الباب ۲۰ ح۲

۳- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۲ الباب ۱۹ ح۳

۴- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۲ الباب ۱۹ ح۲

۵- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۴ الباب ۱۹ باب جواز قبول الصله ممن علیه الدیه ح۴، التهذیب: ج۲ ص۶۳

وعن محمد بن عبده، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القرض يجر المنفعه، فقال: «خير القرض الذی یجر المنفعه»((۱)).

وعن بشر بن مسلم، وغير واحد، عمن أخبرهم، عن أبی جعفر (عليه السلام) قال: «خير القرض ما جرّ منفعه»((۲)).

وعن بشير بن سلمه، عن أبی عبد الله (عليه السلام) قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «خير القرض ما جرّ منفعه»((۳)).

إلی غيرها من الروايات.

كما أنه لا بأس بالهديه ونحوها، فقد سئل أبو جعفر (عليه السلام) عن الرجل يكون له علی الرجل الدراهم والمال فيدعوه إلی طعامه، أو يهدی إليه الهديه، قال: «لا بأس»((۴)).

وعن علی (عليه السلام)، قال: كتبت إليه القرض يجر منفعه، هل يجوز ذلك أم لا، فكتب (عليه السلام): «يجوز ذلك»((۵)).

أقول: وسيأتی فيه روايات متعدده.

ثم إنهم اختلفوا، هل أنه إذا شرط فی القرض المنفعه بطل القرض أيضاً

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۴ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهديه والصله ممن عليه الديه ح۵، التهذيب: ج۲ ص۶۴
۲- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۵ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهديه والصله ممن عليه الديه ح۴، فروع الكافی: ج۱ ص۴۰۲
۳- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۵ الباب۱۹ باب جواز قبول الهديه والصله من عليه الديه ح۸، التهذيب: ج۲ ص۶۲
۴- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۷ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهديه والصله ممن عليه الديه ح۱۷، الفقيه: ج۲ ص۹۵
۵- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۷ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهديه والصله ممن عليه الديه ح۱۶، التهذيب: ج۲ ص۶۴

بسبب فساد شرطه، أم صح القرض وفسد الشرط، المشهور قالوا ببطلان القرض أيضاً، بل عن المسالك الإجماع عليه، بل فی مفتاح الکرامه عند قول المصنف فی القواعد: فلو شرطها فسد، قال: للإجماعات المحکیه آنفاً کإجماع السرائر والمختلف بل وإجماع الغنیه، وللنبوی المنجبر بالشهره.

أقول: وقد عرفت أنه وارد من طریقنا أیضاً.

وعن جامع المقاصد: الاستدلال علی فساد القرض بالنصوص الداله علی صحته مع الزیاده إذا لم یشترطها.

وفیه: إن الإجماعات إن تمت صغراها، فالکبری مخدوشه، إذ أنها محتمله الاستناد، بل ظاهره الاستناد إلی ما لا دلاله له، والنبوی المؤید بما تقدم عن الدعائم یخدش فی دلالته، حیث إن المتبادر منهما أن الزیاده حرام، لا أن أصل القرض فاسد، أو أن أصل القرض حرام، ولذا قال فی مفتاح الکرامه: قد قالوا إن الظاهر من أخبار الباب إنما هو بطلان الشرط، فإن مفهوم نفی البأس مع عدم الشرط إنما هو توجه البأس إلی الزیاده.

کموثقه إسحاق بن عمار، المشتمله علی أنه الشیء بعد الشیء کراهه أن یأخذ ماله أیحل ذلک، قال: «لا بأس إذا لم یکونا شرطاه»((1)).

ومثله خبر إسحاق الآخر، وحسنه الحلبی.

ونحوه قوله (علیه السلام) فی صحیحه ابن قیس: «ولا یأخذ أحدکم رکوب دابه»((2)) إلی آخره.

وقد تقدم فی بحث الشروط أن فساد الشرط لا یقتضی فساد العقد علی الأصح.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۶ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۱۳، التهذیب: ج۲ ص۶۴

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۲ الباب ۸ ح۱

وقال فی الجواهر: فما عن ابن حمزه من أنه أمانه ضعیف، وأضعف منه توقف المحدث البحرانی فی ذلک، مدعیاً أنه لیس فی شیء من نصوصنا ما یدل علی فساد العقد بذلک، بل أقصاها النهی عن اشتراط الزیاده، بل خبر النبوی لیس من طرقنا.

نعم یبنی فساد العقد علی المسأله السابقه، وهی اقتضاء فساد الشرط فساد العقد، وقد عرفت الخلاف، وإن کان ظاهرهم هنا عدم البطلان مبنیاً علی ذلک، ولذا ادعی شیخنا فی المسالک الإجماع علیه.

ومما قدمنا یظهر وجه توقف صاحب الحدائق والجواهر ومفتاح الکرامه وغیرهم فی المسأله، أو میلهم إلی عدم بطلان القرض، وهو مقتضی القاعده کما عرفت.

ثم إنه لا فرق فی شرط الزیاده أن یکون لفظاً، أو أن یکون بناءً فی التعامل، کما فی البنوک الربویه، حیث لا لفظ، وإنما یتبانیان علی الزیاده إذا أقرض أو اقترض، لأن فی کلیهما یصدق أنه ربا، وأنه شرط الزیاده، وإن لم یکن لفظ، فهو کشرط الصحه فی معامله الأشیاء ونحو ذلک.

وهل العکس أیضاً حرام، بأن أعطاه مائه بشرط أن یرد علیه تسعین لغرض عقلائی، احتمالان، من أنه إفساد المال فهو کالربا، ومن الأصل الذی یدل علی حلیه کل شیء ما لم یرد فیه نهی، ولم یرد هنا نهی، وکونه فساداً للمال مع فرض کونه عقلائیاً غیر ملائم، وفی المسأله تردد، وإن کان الأقرب عدم البأس بذلک.

مسأله ۳ هدیه المقترض

(مسأله ۳): قال فی الشرائع: لو تبرع المقترض بزیاده فی العین أو الصفه جاز.

وفی الجواهر: بل لا أجد فیه خلافاً بیننا.

أقول: یدل علی ذلک، متواتر الروایات:

مثل روایه الصیر فی قال: قلت لابی جعفر (علیه السلام) (وفی نخسه اخری، أبی عبد الله (علیه السلام)): انی دفعت إلی أخی جعفر مالا فهو یعطینی ما أنفق واحج منه وأتصدق، وقد سألت من قبلنا فذکروا أن ذلک فاسد لا یحل، وانا أحب أن انتهی إلی قولک، فما تقول؟ فقال (علیه السلام) لی: أکان یصلک قبل أن تدفع إلیه مالک؟ قلت: نعم، قال خذ منه ما یعطیک، وکل منه واشرب، وحج وتصدق فإذا قدمت العراق، فقل جعفر بن محمد افتانی بهذا((۱)).

وعن اسحاق بن عمار، عن أبی الحسن (علیه السلام) قال: سألته عن الرجل یکون له مع الرجل مالا قرضاً فیعطیه الشیء من ربحه مخافه أن یقطع ذلک عنه، فیأخذ ما له من غیر أن یکون شرط علیه؟ قال: لا بأس بذلک ما لم یکن شرطاً((۲)).

وعن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (علیه السلام)، عن الرجل یجیئنی فاشتری له المتاع من الناس وأضمن عنه، ثم یجیئنی بالدرأهم فأخذها واحبسها عن صاحبها، وأخذ الدرأهم الجیاد وأعطی دونها؟ فقال: إذا کان یضمن فربما اشتد علیه فعجل قبل أن یأخذ ویحبس من بعد ما یأخذ فلا بأس((۳)).

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۳ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۲، الفقیه: ج۲ ص۶۱

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۴ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۳، التهذیب: ج۲ ص۶۱

۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۵ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۷، التهذیب: ج۲ ص۶۴

وعن يعقوب بن شعيب، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن الرجل يسلم فی بيع أو تمر عشرين ديناراً فيقرض صاحب السلم عشره دنانير أو عشرين ديناراً، قال: «لا يصلح، إذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح»، قال: وسألته عن رجل يأتی حريفه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه، ولو لا أن يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه، فقال: «إن كان معروفاً بينهما فلا بأس، وإن كان إنما يقرضه من أجل أنه يصيب عليه فلا يصلح»((۱)).

وعن أبی بصير، عن أبی جعفر (علیه السلام)، قال: قلت له: الرجل يأتيه النبط بأحمالهم فيبيعها لهم بالأجر، فيقولون له أقرضنا دنانير، فإنا نجد من يبيع لنا غيرك، ولكنا نخصك بأحمالنا من أجل أنك تقرضنا، فقال: «لا بأس به، إنما يأخذ دنانير مثل دنانيره، وليس بثوب إن لبسه كسر ثمنه، ولا دابه إن ركبها كسرها، وإنما هو معروف يصنعه إليهم»((۲)).

وعن جميل بن دراج، وعن أبی عبد الله (علیه السلام)، قال: قلت له: أصلحك الله إنا نخالط أناساً من أهل السواد فنقرضهم القرض، ويصرفون إلينا غلاتهم فنبيعها لهم بأجر، ولنا فی ذلك منفعه، قال: فقال: «لا بأس»، ولا أعلمه إلّا قال: ولو لا ما يصرفون إلينا من غلاتهم لم نقرضهم، قال (علیه السلام): «لا بأس»((۳)).

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۵ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهديه والصله ممن عليه الديه ح۹، التهذيب: ج۲ ص۶۴

۲- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۵ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهديه والصله ممن عليه الديه ح۱۰، التهذيب: ج۲ ص۶۴ و۱۶۱

۳- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۶ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهديه والصله ممن عليه الديه ح۱۳، التهذيب: ج۲ ص۶۴

وعن إسحاق بن عمار، عن العبد الصالح (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل يرهن العبد أو الثوب أو الحلى أو متاع من متاع البيت، فيقول صاحب الرهن للمرتهن: أنت فى حل من لبس هذا الثوب، فألبس الثوب وانتفع بالمتاع واستدم الخادم، قال: «هو له حلال إذا أحله، وما أحب له أن يفعل»((١)).

وخبر الربيع قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل أقرض رجلاً دراهم، فرد عليه أجود منها بطيب نفسه، وقد علم المستقرض والقارض أنه إنما اقرضه ليعطيه أجود منها، قال (عليه السلام): «لا بأس إذا طابت نفس المستقرض»((٢)).

أقول: الظاهر أنه كان من قبيل الداعى لا الشرط، كما هو واضح.

وعن عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يستقرض من الرجل الدراهم فيرد عليه المثقال، أو يستقرض المثقال فيرد عليه الدراهم، فقال (عليه السلام): «إذا لم يكن شرط فلا بأس، وذلك هو الفضل، كان أبى (عليه السلام) يستقرض الدراهم فيدخل عليه الدراهم فيقول: يا بنى ردها على الذى استقرضتها منه، فأقول: إن دراهمه كانت رديه وهذه خير منها، فيقول (عليه السلام): يا بنى هذا هو الفضل فأعطه إياها»((٣)).

أقول: لعله أشار إلى قوله سبحانه وتعالى:(وَلا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ)((٤)).

١- وسائل الشيعه: ج١٣ ص١٠٧ الباب ١٩ باب جواز قبول الهديه والصله ممن عليه الديه ح١٥، التهذيب: ج٢ ص٦٤

٢- الوسائل: ج١٢ ص٤٧٧ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٤

٣- الوسائل: ج١٢ ص٤٧٨ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٧

٤- سوره البقره: الآيه ٢٣٧

وفی المسالک: روی أن النبی (صلی الله علیه وآله) اقترض بکراً فردّ باذلاً ـ رباعیاً، وقال (صلی الله علیه وآله): «إن خیر الناس أحسنهم قضاءً».

وروی مثله کثیر، عن الصادق (علیه السلام)، ثم قال: «کما لو دفع الجید بدل الردیء، أی الکبیر بدل الصغیر، کما صنع النبی (صلی الله علیه وآله)».

وبذلک ظهر، أنه لا وجه لما جعله فی تعلیق الجواهر بأن الحدیث من سنن البیهقی فقط، وقد ذکرنا مکرراً أن مثل ذلک لا وجه له.

ومما تقدم ظهر، أن اللازم حمل خبر غیاث بن إبراهیم علی الاستحباب، فقد روی عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إن رجلا أتی علیاً (علیه السلام) فقال له: إن لی علی رجل دیناً أهدی إلی هدیه، قال: «احسبها من دینک علیه»((۱)).

ویؤید ما ذکرناه ما رواه الدعائم، عن أبی جعفر محمد بن علی (علیه السلام) أنه سئل عن الرجل یکون له علی الرجل الدراهم أو المال، فیهدی إلیه الهدیه، قال: «لا بأس بها»((۲)).

وعن الحلبی، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا أقرضت الدراهم ثم جاءک بخیر منها فلا ـ بأس إذا لم یکن بینکما شرط»((۳)).

وعن صباح بن سیابه، قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): إن عبد الله بن أبی یعفور أمرنی أن أسألک، قال: إنا نستقرض الخبز من الجیران فنرد أصغر منه

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۳ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۰

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۷ الباب ۱۹ باب جواز قبول الهدیه والصله ممن علیه الدیه ح۱۷، (إلا أن فی الوسائل یزید: فیدعوه إلی طعامه)، الفقیه: ج۲ ص۹۳

۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۸ باب ۲۰ جواز قضاء الدیه بأکثر منه ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۳

أو أكبر؟ فقال (عليه السلام): «نحن نستقرض الجوز الستين والسبعين عدداً، ويكون فيه الكبير والصغير فلا بأس»((١)).

وعن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أستقرض الرغيف من الجيران ونأخذ كبيراً ونعطى صغيراً، ونأخذ صغيراً ونعطى كبيراً، قال (عليه السلام): «لا بأس»((٢)).

أقول: إعطاء الصغير بدل الكبير من باب التراضى أو التسامح العرفى فى مثل ذلك.

وعن الرضوى، قال (عليه السلام): قال جدى الصادق (عليه السلام) وسئل عن الخبز بعضها أكبر من بعض، قال: «لا بأس إذا أقرضته»((٣)).

ثم إنه لا ـ بأس أن يقرض الإنسان لنوع خاص من الناس كأقربائه، أو كالذين بينهما معامله من بيع أو إجاره أو ما أشبه، لأن كل ذلك ليس شرطاً لفظياً ولا ـ مبنياً عليه العقد، ولذا قال فى الجواهر بعد مرسل الجميل المتقدم حيث قال فى أخيره: (ولو لا ما يصرفون إلينا من غلاتهم لم نقرضهم)، فقال (عليه السلام): «لا بأس».

وإن كان قد يقال: إن مثله جائز حتى مع الشرط، كما أومأ إليه التعليل المجبور، لعدم كونه منفعه محضه، بل هو فى مقابله عمل كشرط البيع بالقيمه فى القرض، ومثله يقوى جوازه للأصل ولإطلاق بعض النصوص، مع شك فى شمول أدله المنع له.

١- وسائل الشيعه: ج١٣ ص١٠٩ باب ٢١ جواز اقتراض الخبز والجوز عدداً ح١، الفقيه: ج٢ ص٦١

٢- وسائل الشيعه: ج١٣ ص١٠٩ باب ٢١ جواز اقتراض الخبز والجوز عدداً ح٢، التهذيب: ج٢ ص١٦٢

٣- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ٢١ ح٢١

أقول: جعل ذلک شرطاً إنما یصح إذا کان الشرط فی قبال شیء عقلائی لا ربط له بالقرض زیاده ونقیصه، أما إذا أقرضه دیناراً بشرط أن یبیعه قلمه بأقل من قیمته مما هو یجر نفعاً إلیه بسبب الشرط الذی هو فی ضمن القرض لم یصح ذلک، لظهور الأدله فی المنع عنه.

أما ما فرضه الجواهر بحسب انصراف کلامه من أنه فی مقابل شیء له قیمته، فلا بأس، إذ لیس ذلک رباً عرفیاً یشمله الدلیل، ولا یوجب فساد المال الذی أشار إلیه الإمام الرضا (علیه السلام) فی حکمه المنع عن الربا.

ومنه یعلم أنه إذا قال البنک: إنی لا أعطی القرض لإنسان إلّا یقرضنی قبل ذلک نصفه، فإذا أقرضنی قبل أربعه أشهر مثلاً مائه قرضته بعد أربعه أشهر من إقراضه إیای مأتین، فإن هذا داخل فیما نحن فیه.

لکن قد یقال: بأنه ربا أیضاً، لأن الإنسان الذی یقترض فی مده هذه الأربعه الأشهر یضارب بالمال الذی اقترضه، ومعنی ذلک أن الإنسان المقرض وهو البنک فی المثال استفاد من وراء إقراضه زیاده علی ماله، والمسأله مشکله، وإن کانت متعارفه الآن فی بعض البلاد الإسلامیه، ولا شک أن طریق الاحتیاط تجرید القرض عن کل هذه الملابسات التی فیها رائحه الربا، أو ربا بحیله.

نعم لا شک أنه یجوز أخذ الربح محضاً أو حکماً بدون جعله شرطاً، أو مبنیاً علی العقد، وإن کان داعیاً، ولذا قال فی الجواهر: فالنفع وإن کان محضاً جائز أخذه مع عدم الشرط.

وهل یستحب الترک، لما تقدم من موثق إسحاق بن عمار: «ما أحب له أن یفعل».

ص:۲۶۹

وصحيح يعقوب بن شعيب قال: «لا يصلح إذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح».

أو لا يكره، احتمالان، وحيث إن الكراهه من مراتب السنن، فالتسامح فيها يقتضى الترك، وكفى لها دليلاً ما تقدم من الحديثين الـذين هما أخص من الروايات المتقدمه: لانصراف «خير القرض ما جرّ نفعاً» إلى النفع بدون تبان إطلاقاً، وأن يكون بعد ذلك، أو أنه أعم وهذان أخص.

ولعل الكراهه أقرب، ولو لقرينه خبر الفضيل المتقدم، حيث قال (عليه السلام): «أكان يصلك قبل أن تدفع إليه ماله»، قلت: نعم، قال: «خذ ما يعطيك فكل منه واشرب وحج وتصدق، فإذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمد أمرنى بهذا».

نعم إذا لم يكن من نيتهما إطلاقاً، أو نيه المقرض، فلا بأس، ولـذا قال فى الجواهر: قـد يقال: بعدم الكراهه أصـلاً إذا لم يكن من نيتهما ذلك، بل إذا لم يكن من نيه المقرض خاصه.

وقـد تقـدم اسـتحباب احتساب الهديه من الدين فى حديث غياث بن إبراهيم، فلعل الأمر حسب مراتب الكراهه والتنزه، ولا منافاه بين كون «خير القرض ما جر نفعاً»، وبين استحباب التنزه، إذ الجمع بينهما كون الخيريه فى النفع، كما أن التنزه من باب الاحتياط حسب ما يفهم العرف من الجمع بينهما.

ثم إنه لاـ إشكال ولاـ خلاف فى أنه ليس من جر النفع المحرم اشتراط المقرض رهناً على ما أقرضه أو كفيلاً أو إشـهاداً أو نحو ذلـك، ممـا لاـ ينـدرج فى إطلاـق المنع السـابق، أو اشتراط أن يأتيه إلى دكانه، أو اشتراط أن يكون عليه ثمن الورق والقلم وما أشبه، إذ ليس كـل ذلـك من الربا المتعارف، وكـذلك إذا كان مثلاً المقرض والمقترض فى الـدار، فاشترط على المقترض أن يأخذه

معه إلی السوق بسیارته أو نحو ذلک، فإن کل ذلک لیس داخلاً فی الأدله المتقدمه، ولذا قال فی الجواهر: لیس من جر النفع اشتراط المقرض رهناً علی ما أقرضه أو کفیلاً ـ أو إشهاداً ونحو ذلک مما لا یندرج فی إطلاق المنع السابق، فیبقی ما دل علی الجواز من عموم أدله الشرط وغیره بلا معارض.

قال فی الشرائع: ولو شرط الصحاح عوض المکسره، قیل یجوز، والوجه المنع.

أقول: القائل بالصحه الشیخ وأبو الصلاح وابن البراج وابن حمزه، ومال إلی ذلک المقدس الأردبیلی کما حکی عنهم، واستدلوا لذلک بالأصل وإطلاق الأدله، وخصوص نصوص «خیر القرض ما جر نفعاً» علی ما تقدم جمله منها، وعدم إجماع أو دلیل قطعی یدل علی المنع، بل جمله من الروایات تدل علی الجواز.

منها: ما تقدم من صحیح یعقوب بن شعیب بالنسبه إلی الدراهم الطازجیه والدراهم الغله([1]).

ومنها: خبر عبد الملک بن عقبه، عن عبد صالح (علیه السلام)، قلت له: الرجل یأتینی یستقرض منی الدراهم فأوطن نفسی علی أن أخره بها شهراً للذی یتجاوز به عنی، فإنه یأخذ منی فضه تبر علی أن یعطینیی مضروبه وزناً بوزن سواء، هل یستقیم هذا، إلاّ أنی لا أسمی له تأخیراً، إنما أشهد لها علیه راضیاً؟ قال (علیه السلام): «لا أحبه»([2]).

١- وسائل الشیعه: ج١٢ ص٤٧٧ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٥
٢- انظر وسائل الشیعه: ج١٢ ص٤٧٨ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٩

حيث إن ظاهر «لا ـ أحبه» أنه مكروه، لا ـ أنه لا يجوز لأنه ربا، وظاهره أنه شرط، لقوله: (على أن يعطينى) فلا دلاله فى الحديث على أنه لم يكن شرط، ولذا قال الوسائل: ظاهره فى وجود الشرط، فقول الجواهر: لعله لم يشترط عليه المضروبه خلاف الظاهر.

وخبر الكنانى، عن الصادق (عليه السلام)، فى الرجل يبعث بمال إلى أرض، فقال الذى يريد أن يبعث له: أقرضنيه وأنا أوفيك إذا قدمت الأرض، قال (عليه السلام): «لا بأس بهذا»((1)).

وخبر يعقوب بن شعيب، قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): يسلف الرجل الرجل الورق على أن ينقدها إياه بأرض أخرى ويشترط عليه ذلك، قال (عليه السلام): «لا بأس»((2)).

وخبر إسماعيل بن جابر، قلت لأبى جعفر (عليه السلام): ادفع إلى الرجل الدراهم فاشترط عليه أن يدفعها بأرض أخرى سودا بوزنها واشترط ذلك عليه، قال (عليه السلام): «لا بأس»((3)).

وعن دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمد (عليه السلام): «أنه رخص فى السفاتج وهى المال يستسلفها الرجل بأرض ويقبضه بأخرى»((4)).

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام): «إنه أعطى مالاً فى المدينه، ثم أخذه بأرض أخرى»((5)).

وروى الدعائم مثل صحيحه يعقوب بن شعيب((6)).

١- وسائل الشيعه: ج١٢ ص ٤٨٠ الباب ١٤ ح٢، التهذيب: ج٢ ص٦۴

٢- وسائل الشيعه: ج١٢ ص ٤٨٠ الباب ١٤ ح١، الفروع: ج١ ص٤٠٢

٣- وسائل الشيعه: ج١٢ ص ٤٨٠ الباب ١٤ ح٥، التهذيب: ج٢ ص١٤٨

٤- مستدرک الوسائل: ج٢ ص٤٨٢ الباب ٨ ح١

٥- مستدرک الوسائل: ج٢ ص٤٨٢ الباب ٨ ح١

٦- المستدرک: ج١ ص الباب ٧ من أبواب الصرف ح١

قال فی المسالک: والمراد باطازج الخالص وبالغله غیره.

أقول: الطازج معرب التازه، أی الجدید، والغله من الغل، وهو القدیم لأنه یغل ولیس بجدید.

وکیف کان، فالقول بالجواز هو لمن ذکر، خلافاً للمشهور الذین لا یقولون بالجواز مع الشرط لفظاً أو بناءً علیه.

وفی المسالک: إن القول بالجواز ضعیف.

واستدل القائلون بالمنع، بالإضافه إلی بعض الروایات السابقه، مثل صحاح محمد بن قیس والحلبی وغیرهما مما یوجب حمل هذه الروایات علی إراده خلاف ظواهرها، إن کانت لها ظواهر فی الاشتراط، بالإضافه إلی عدم دلاله بعضها، وضعف السند فی بعضها، بروایات الربا.

وقول المشهور هو الأقرب، من غیر فرق بین أن یکون الشرط زیاده القیمه، أو زیاده العین، أو زیاده الصفه، أو الزیادات الحکمیه، فزیاده العین کالدرهم فی قبال درهمین، وزیاده القیمه کما فی بلدین فی أحدهما تساو، وفی الآخر تضخم، أو فی أحدهما تنزل وفی الآخر تضخم أو تساو، وزیاده الصفه کالجید فی قبال الردیء، والزیاده الحکمیه کرکوب الدابه ولبس الثوب والجلوس فی الدار وما أشبه ذلک.

نعم، إذا لم یکن شرط ولا بناء جازت کل الزیادات، ولو کانت عینیه کما تقدم.

ویؤیده أیضاً ما رواه فی المستدرک، عن المحاربی، قال: قال أبو عبد الله (علیه السلام): «أتی رجل رسول الله (صلی الله علیه وآله) فسأله، فقال رسول الله (صلی الله علیه وآله): من عنده سلف، فقال رجل أنا یا رسول الله، وأسلفه أربعه أوساق، ولم یکن له غیرها،

فأعطاها السائل، فمكث رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما شاء الله، ثم إن المرأه قالت لزوجها: أما آن لک أن تطلب سلفک فتقاضى رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فقال: سيكون ذلك، فسألت ذلک الرجل مرتين أو ثلاثاً، ثم إنه دخل ذات يوم عند الليل فقال له ابن له: جئت بشیء فإنی لم أذق شيئاً اليوم، ثم قال الولد: فتنه، فمضى الرجل إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: سلفتی، فقال (صلى الله عليه وآله): سيكون ذلک، فقال: حتى متى سيكون ذلک، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من عنده سلف، فقال رجل من الأنصار: أنا يا رسول الله، فأسلفه ثمانيه أو ساق، فقال الرجل: إنما لی أربعه، فقال (صلى الله عليه وآله) له: خذها، فأعطاها إياه»((۱)).

ومما تقدم تبين، حكم المسائل التسع للتضخم والتساوی والتنزل فی بلد إذا حوله إلى بلد آخر فيه أحد الثلاثه.

فهنا مسألتان: مسأله التضخم والتنزل، ومسأله الانتقال من بلد إلى بلد، إذا كان الانتقال موجباً للزياده بسبب السفر، أو بسبب البرقيه والتلفون أو ما أشبه.

وعلى كل حال، يلزم أن لا يكون المقرض مستفيداً أزيد من قرضه، سواء من جهه التنزيل والتضخم، أو من جهه الانتقال من بلد إلى بلد إذا كان شرطاً صريحاً، أو مبنياً عليه على ما عرفت، وبعض الروايات المطلقه المتقدمه من الانتقال من بلد إلى بلد إذا سلمنا إطلاقها ولم نقل بانصرافها لزم تقييدها، ولذا كان المحكی عن جامع المقاصد احتمال الفساد مع كون المصلحه للمقرض لجر النفع، ناسباً له إلى تصريح الشهيد به فی بعض فوائده، وإن كان رده بأن

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۲ الباب ۷ ح۳

الممنوع منه الزياده فی مال القرض عیناً أو صفه، ولیس هذا واحداً منهما.

وعن الحلی فی السرائر مثله.

وبـذلك یظهر وجه النظر فی قول الجواهر، حیث قال: یمکن أن یکون مبنی الجواز النصوص المزبوره التی لم یسـلم ظهورها فی خصوص القرض، فلاـ ریب فی شـمولها له، فالتعـارض حینئـذ بینهمـا وإن کـان من وجه إلّا أنه لا إشـکال فی رجحانها علیه من حیث الدلاله وغیرها، خصوصاً بعد اعتضادها بفتوی من تعرض له من الأصحاب، انتهی.

إذ فیه: إنا لا نسـلم الإطلاق أولاً، ولو سلمنا الإطلاق کانت الروایات المانعه عن الربا الشامله لمثل هذا الفرض أقوی، وذکر بعض الفقهاء الجواز کما عرفت لا یوجب ترجیح روایات الجواز إن سـلمت الدلاله علی روایات المنع، خصوصاً بعد التشدید المذکور فی الربا فی الآیه المبارکه وفی الأحادیث.

ولو شـرط فی وقت القرض شـرطاً لاـ یجر نفعـاً فی حـال الشـرط، لکن بعـد ذلك سـبب الشـرط جر النفع إلی المقرض، کما إذا أقرضه دارهم بیض بشـرط أن یرد علیه درأهم سود وهمـا متساویـان، لکنه کـان فی وقت الأـداء الـدراهم السود أکـثر قیمه، فهل یجب علی المقترض الرد بالقدر الذی أخذه، أو علی حسب الشـرط، احتمالان، لتعارض دلیل «المؤمنون عند شـروطهم» مع دلیل الربا، لکن لا یبعد تقدم دلیل الربا علی دلیل الشرط، لأنه أقوی فی مفاده من دلاله دلیل الشرط فی مفاده، بل یمکن أن یقال: إنه لا تعارض بینهما، إذ شرط مثل هذا وإن لم یکن الطرفان مطلعین علیه، شرط یخالف الکتاب والسنه، ومثله لا یعبؤ به.

أما تنزل وتضخم نفس الشيء بأن كانت القوه الشرائيه للدينار مثلا أكثر حين القرض من القوه الشرائيه حين الاداء على الضعف، أو أقل على النصف، فهل الاعتبار بالحجم، أو بالقوه الشرائيه؟ لا يبعد أن يكون الاعتبار بالقوه الشرائيه كما ذكرناه فى بعض كتبنا الاقتصاديه، وفى[كتاب الرهن] وغيرها وسيأتى بعض الكلام فى ذلك فى مسأله سقوط قيمه النقد، انشاء الله تعالى.

ثم إنه إذا كان هنا شرط زمان خاص أو مكان خاص للدفع أو ما أشبه اتبع الشرط، لأن المؤمنون عند شروطهم، إذا لم يستلزم ربا أو نحوه.

أما إذا لم يكن شرط فالمتبع فى الزمان والمكان والخصوصيات العرف، فإذا أراد الدفع فى غير ما كان منصرفاً من الإطلاق عرفاً لم يجب القبول، أما إذا أراد الدفع فى ما كان الإطلاق يشمله، ولا انصراف على خلافه وجب عليه القبول، فإن لم يقبل راجع الحاكم الشرعى.

قال فى محكى الدروس: ولو دفع إليه فى غير مكانه مع الإطلاق، أوفى غير المكان المشترك لم يجب القبول وإن كان الصلاح للقابض، ولو طالبه فى غيرهما لم يجب الدفع، وإن كان الصلاح للدافع.

ثم إنه قال فى الجواهر: ولو كان الشرط نفعاً للمستقرض دون المقرض، كما إذا اشترط إعطاء الغله عوض الصحاح، أو اشترط عليه أن يقرضه شيئاً آخر ونحو ذلك جاز، بلا خلاف ولا إشكال.

نعم احتمل فى الدروس المنع فى الثانى مع فرض النفع له، كما إذا كان الزمان زمان نهب أو غرق، وفيه: إن مثله غير قادح، لا أقل من الشك فى اندراج مثله تحت أدله المنع.

أقول: قد تقدم احتمال المنع فى جانب المستقرض كما هو ممنوع فى

جانب المقرض، وذلک لشمول دلیل حرمه الربا للطرفین، حیث جعل دلیله (علیه السلام) کونه فساد المال، ولا فرق فی فساد المال أن یعطی اثنین ویأخذ ثلاثه، أو أن یعطی اثنین ویأخذ واحداً، لکن بناءهم علی الجواز، بل قد عرفت ادعاء عدم الخلاف فیه، وإن کنا لم نتصفح حتی یظهر لنا مدی انطباق النسبه علی فتاواهم.

لکن فی القواعد: ولو تبرع المقترض بالزیاده جاز، ولو شرط المکسره عوض الصحیحه أو الأنقص أو تأخیر القضاء لغی الشرط وصح القرض، لأنه علیه لا له.

وفی مفتاح الکرامه بعد ذکر العباره قال: وفاقاً للتذکره والدروس فی الأول، مع التصریح فی التذکره بأن الأقوی صحه، وللتحریر فی الأول والثالث، واستشکل فیه فی الثانی أعنی رد الأنقص، سواء کان مما یجری فیه الربا أو لا، وقد یظهر من التذکره التردد فی الثالث، وهو اشتراط تأخیر القضاء ولیس کذلک، ووجه ما قواه فی التذکره من عدم لزوم هذا العقد حیث یصح أن القرض مبنی علی المماثله بین القرض والعوض، فإذا شرط ترک البعض أو التأخیر مثلاً، فقد وعده بالإحسان ولا یلزم الوفاء إنما الواجب أداء ما اقتضاه القرض، انتهی.

أقول: إن لم نقل بالإشکال فی أصل هذا الشرط، فلا بأس به، وفی لزومه ما تقدم من إطلاق دلیل: «المؤمنون عند شروطهم»، إذ الوجه الذی ذکر للتذکره غیر تام، فإنه لیس وعداً بالإحسان، وإنما هو شرط، وفرق بین الأمرین.

ثم قال القواعد: أما لو شرط رهناً بدین آخر، فالأقرب الجواز، وکذا یجوز لو أقرضه بشرط أن یقترض منه، أو یقرضه آخر، أو یبیعه بثمن المثل

أو بدونه، أو يسلفه، أو يستلف منه، لكن لا يخفى ما فى بعض هذه الشروط، وإن قال فى مفتاح الكرامه بالنسبه إلى ما لو شرط رهناً بدين آخر: إن الجواز مذهب المبسوط والتذكره والإيضاح وكنز الفوائد وجامع المقاصد، بل ظاهر التذكره الإجماع عليه.

وكذا قال فى مفتاح الكرامه: إن قوله: (وكذا يجوز لو اقرضه بشرط أن يقترض منه إلخ) إنها من أمهات المسائل، وقد صنف فيه أستاذنا العلامه الإمام الماهر ملا محمد باقر رساله فى تحريم ذلك، أعنى القرض بشرط البيع المشتمل على المحاباه، وادعى على ذلك اتفاق الأصحاب، وتواتر الروايات، ووافقه على ذلك العلامه الحبر المعتبر الشيخ جعفر، وخالفهما فى ذلك أستاذنا الإمام السيد محمد مهدى (حشره الله مع أجداده الطاهرين).

أقول: ولذا قال فى الجواهر: المنع هو الوجه فى القرض بشرط البيع مثلًا محاباةً، لوضوح جر النفع، انتهى.

والأقرب المنع، كما عرفت، وقد تقدم أن الأصل فى كل جر نفع هو المنع إلّا ما خرج بالدليل، لأن المروى من طرقنا وطرقهم: «كل قرض يجر منفعه فهو حرام».

ويدل عليه صحيح محمد بن قيس، وحسن الحلبى، بل وصحيحه الآخر، كقوله (عليه السلام): «إذا أقرضت الدراهم، ثم جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط».

إلى غير ذلك من جمله من الروايات التى تدل على أن الأصل فى القرض عدم جر الربح والمنفعه إلّا ما خرج بالدليل مما تقدم، كالإعطاء أزيد بدون شرط أو ما أشبه ذلك.

وقـد أطال فی مفتاح الکرامه الکلام حول هـذا الموضوع، لکن لا یـدور کلامه علی أکثر مما ذکرناه حسب الظاهر، والله سبحانه العالم.

ثم إنه إذا أعطی المقترض للمقرض أکثر من حقه، کما فی أوساق النبی (صلی الله علیه وآله) حسب الحدیث المتقدم، فهل کل ذلک بـدل للقرض، أو أن الزائـد عن القرض هبه، والفائـده تظهر فی أنه لو کان بـدلاً لم یسـتحق المقترض استرجاع الزائد، وإن کانت الزیاده هبه استحق الاسترجاع علی شرط کونه مما یمکن فیه استرجاع الهبه، احتمالان.

لکن قال فی الجواهر: ولیعلم أنه إن کانت الزیاده التی ردها المقترض من غیر شـرط حکمیه کالجیـد بـدل الردیء، والکبیر بدل الصغیر، کما صنعه النبی[(۱)] (صـلی الله علیه وآله) ملکه المقرض ملکـاً مسـتقراً بقبضه، وکان بأجمعه استیفاءً، وإن کانت عینیه کمـا لـو دفع اثنی عشر من علیه عشـره، ففی کون المجموع وفـاءً کـالحکمیه بنـاءً علی أنه معـاوضه عمـا فی الـذمه، غـایته کونه متفاضـلاً وهو جائز بشـرط عدم الشـرط، أو یکون الزائد بمنزله الهبه، فیلزم حکمها من جواز الرجوع فیه علی بعض الوجوه الآتیه التفاتاً إلی أن الثابت فی الـذمه إنما هو مقدار الحق، فالزائد تبرع خالص وإحسان محض وعطیه منفرده، احتمالان، قد اعترف فی المسالـک بـأنه لم یقف فیه علی شـیء، لکن قـال: لعـل الثـانی أوجه، خصوصـاً مع حصول الشک فی انتقال الملک. قلت: لکن یشـکل مع عـدم تعیین الوفـاء منهـا، کمـا أنه یشـکل جعله من المعـاوضه عمـا فی الـذمه، بنـاءً علی أنه من الربا، فلا ریب فی أن الأحوط فی

۱- فیما اقترض بکراً فرد باذلاً (منه دام ظله)

الربوی تعیین الوفاء ثم هبه الزائد، والأمر سهل، انتهی.

أقول: لا یبعد أن یکون عرفاً عوضاً عن القرض، لا أن الزائد هبه وإن کان محتملاً.

أما قوله أخیراً: فلا ریب فی أن الأحوط فی الربوی تعیین الوفاء. فلم یظهر وجهه، لأن النبی (صلی الله علیه وآله) فی قصه الوسق وغیره لم یعین، والأصل عدم قصده فی نفسه (صلی الله علیه وآله) کون الزیاده من باب الهبه.

ویؤید کون الدفع من باب العوض لا مرکب من العوض والهبه، ما رواه صباح بن سیابه، قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): إن عبد الله بن أبی یعفور أمرنی أن أسألک، قال: إنا نستقرض الخبز من الجیران فنرد أصغر منه أو أکبر، فقال (علیه السلام): «نحن نستقرض الجوز الستین والسبعین عدداً، فیکون فیه الکبیره والصغیره فلا بأس»((1)).

وعن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): أستقرض الرغیف من الجیران ونأخذ کبیراً ونعطی صغیراً، ونأخذ صغیراً ونعطی کبیراً، قال (علیه السلام): «لا بأس»((2)).

وعن غیاث، عن جعفر، عن أبیه (علیهما السلام)، قال: «لا بأس باستقراض الخبز»((3)).

وعن الرضوی (علیه السلام) قال: قال جدی الصادق (علیه السلام) وقد سئل عن الخبز

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۹ باب ۲۱ جواز اقتراض الخبز والجوز عدداً ح۱، الفقیه: ج۲ ص۶۱
۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۹ باب ۲۱ جواز اقتراض الخبز والجوز عدداً ح۲، التهذیب: ج۲ ص۱۶۲
۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۹ باب ۲۱ جواز اقتاض الخبز والجوز عدداً ح۳، التهذیب: ج۲ ص۱۸۲

بعضه أكبر من بعض، قال: «لا بأس إذا أقرضته»((۱)).

بـل ويؤيـده مـا رواه السـكونى، عـن جعفر، عـن أبيه (عليهمـا السـلام) قـال: «لاـ تمـانعوا قرض الخمير والخبـز، فـإن منعه يـورث الفقر»((۲)).

وعن معاويه بن عمار، قال: قال أبو عبـد الله (عليه السلام): «لا تمانعوا قرض الخمير واقتباس النار، فإنه يجلب الرزق على أهل البيت، مع ما فيه من مكارم الأخلاق»((۳)).

فإن غلبه التفاوت بالكبر والصغر وما أشبه، بل والتفاوت فى الخمير، لأنه غالباً لا يكون بالقدر الدقى عوضاً ومعوضاً، توجب الظهور فى أن الزائد أيضاً وفاء.

ولاـ مانع من أن يكون الزائد وفاءً إذا انضم إلى الأصل، وعدم كونه وفاءً إذا أعطاه بقدر ما يطلب وبعد ذلك بمده مثلًا زاده شيئاً، فإن الزياده تعد هبه، مثله فى ذلك مثل ما إذا أمر المولى الإتيان بالماء فجاء بإناء فيه كميه خاصه فإنه ممتثل بـذلك، فإذا جاء بإناء فيه نصف تلك الكميه كان ممتثلاً، وبعده إذا جاء بنصف آخر لم يعد ذلك امتثالًا، فالانفصال والاتصال يوجب تفاوت الصدق، كما ذكروا مثله فى مسأله قراءه التسبيحات الأربع ثلاث مرات فى الصلاه، ومثله إطاعه المولى برسم الخط الطويل والقصير إذا أمره بنقش الخط، إلى غير ذلك من الأمثله.

أما ردّ الصغير كما فى الخبرين الأولين مكان الكبير، فالظاهر أنه لا بأس

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۲ الباب ۲۱ ح۲۱
۲- وسائل الشيعه: ج۱۲ ص۳۲۸ الباب ۳۸ ح۱
۳- المصدر: ج۳

به إذا عد وفاءً وتراضيا، ولم يسم ذلك رباً، وإنما الغالب أن الجوز وما أشبه من الرغيف والبيض ونحوها فيها الصغير والكبير، ولا دقه عقليه حتى يجب التوازن.

نعم فى جمله من البلاد الجوز والخبز والبيض وما أشبه يكون بالوزن، وهنا لا حق فى إعطاء الأقل، وإن كان إذا أعطى بعنوان العدد جاز وإن كان أقل.

والظاهر أنه إذا لم يرض المقرض بقبول الأصغر، كان الحق له فى ذلك، فالأمر من باب التسامح العرفى، لا أنه حكم شرعى يجب عليه القبول وإن كان أصغر.

وهل يجب على المقرض القبول فى الأكثر، الظاهر لا، سواء كانت زياده عينيه أو حكميه، لعدم الدليل على وجوب القبول، وإن لم تكن منه، وإنما عليه أن يأخذ مقدار حقه، فليس هذا الفرد وفاءً لما له على المقترض، ولذا فالجواهر بعد نقله وجوب القبول على المقرض عن التذكره والأردبيلى فى الزياده الحكميه، مستدلاً عليه بأصاله براءه ذمه المقترض، ولأنه يندرج تحت مثل المال وإن تضمن زياده، ولظهور النصوص فى كون ذلك وفاءً، وإن كان هو أحسن أفراده، قال:

وقد يناقش بأنه ليس فى النصوص إلّا عدم البأس بالأخذ، والوجوب الذى هو حكم شرعى يحتاج إلى دليل واضح، على أنه قد عرفت كراهه أخذ المقرض الزياده وإن كانت وصفيه، فكيف يجامع الوجوب، انتهى.

فإن كلامه تام، وإن كان فيما ذكره أخيراً من التعارض بين الكراهه والوجوب نظراً، إذ لا تعارض بين الكراهه والوجوب، سواء فى العبادات أو فى المعاملات أو فى غيرهما، كما هو واضح.

ص:۲۸۲

ومنه يعلم النظر فى تفصيل الجواهر أخيراً بين قسمى الزياده بقوله: لكن الإنصاف عدم خلو القول بالوجوب فى الزياده الوصفيه التى لاـ تخرج المدفوع عن الجنس من قوه، نحو ما سمعته فى السلم، ولظهور النصوص فى أن ذلك أحسن أنواع الوفاء، أما العينيه فالمتجه عدم وجوب قبولها، انتهى.

إذ لاـ وجه ظاهر فى الفرق بين الأمرين، والظاهر أن مراده بالنصوص ما ذكروه فى باب الصرف من رد الأجود، لكن لا دلاله فى تلك النصوص على وجوب القبول.

ص:٢٨٣

مسأله ۴ فیما یصح إقراضه

(مسأله ۴): قال فی الشرائع: فیما یصح إقراضه، وهو کل ما یضبط وصفه وقدره.

أقول: الدلیل علی ذلک حسب ما ذکروا أمران:

الأول: الشهره المحققه فی کلماتهم، وإن لم یذکر هذا الشرط جماعه، کأبناء زهره وحمزه وإدریس علی ما نقل عنهم.

والثانی: دلیل الغرر، حیث ورد أنه «نهی النبی (صلی الله علیه وآله) عن الغرر»، فإذا لم یضبط وصفه الذی تختلف القیمه باختلافه، أو قدره إن کان من شأنه التقدیر، سواء کان تقدیراً بالمکیال أو بالمیزان أو بالعدد أو بالذراع أو بما أشبه، لزم الغرر، وقد نهی النبی (صلی الله علیه وآله) عنه.

وربما أشکل فی کلا الدلیلین، إذ الشهره لا تکون دلیلاً بعد صدق القرض عرفاً، ونهی النبی (صلی الله علیه وآله) عن الغرر سنده ضعیف، لکن الظاهر أن الدلیل الأول وإن کان لا حجیه فیه إلّا أن الدلیل الثانی لا بأس به بعد عمل المشهور به قدیماً وحدیثاً فی کل أبواب الفقه، وقد ذکرنا فی شرح العروه: إن إشکال المستمسک علی الحدیث بضعف السند غیر وارد، بعد انجباره بالشهره المحققه من القدماء وإلی الیوم.

وعلی کل حال، فإذا کان الدلیل بذلک الغرر، فکلما لم یکن غرر لم یکن به بأس، إذ لا خصوصیه فیما ذکره جماعه من الفقهاء من الخصوصیات، فإذا أعطاه فی مکیال مجهول عند العرف، أو بوزن مجهول عند العرف، أو بذراع أو ما أشبه مما لا یعرفه العرف، لکن کلاهما یعرفان ذلک ویمکن الأداء بنفس ذلک المکیال والمیزان والذراع ونحوه لم یکن به بأس.

وکذلک فی الأشیاء التی تعطی بالنظر کحزمه من الحطب وأفراد من الخبز والجوز وما أشبه، وقد حکی عن الشیخ فی مبسوطه أنه قال: یجوز استقراض الخبز إن شاء وزناً،

وإن شاء عدداً، لأن أحداً من المسلمين لم ينكره، ومن أنكره من الفقهاء خالف الإجماع، بل عن ظاهر السرائر جواز قرض كل ما لا يضبطه الوصف، لا خصوص الخبز.

وكذلك يصح أن يعطى الشـيء قرضاً الموجب للغرر، لكن بعد الاقتراض يوزن أو يعدّ أو يكال أو يذرع أو ما أشـبه، لأن ذلك أيضاً رافع للغرر، حيث إن الغرر بالنسبه إلى الاسترجاع، ولا فرق فيه بين أن يكون رفعه قبل القرض أو بعده، قبل القبض أو بعده، وهكـذا يصـح القرض بشـرط أن يرد عين الشـيء، فإنه لا حاجه إلى معرفه القـدر والوصف بعد هذا الشـرط، إذ لا يوجب ذلك غرراً، إلى غير ذلك من الموارد التى لا توجب الغرر.

وكأنه لـذا قال فى الجواهر: الشـرط المزبور على الوجه المـذكور إن كان مسـتنده إجماعاً مؤيداً بالتعليل السابق الذى مرجعه إلى أن الشارع لم يشـرع معامله موقوفه على التراضـى مؤديه إلى التنازع، ضـروره أن الأصل فى مشروعيه العقود قطع النزاع فهو، وإلّا كان محلاً للنظر والتأمل، سـيما بعد أن كان القرض قسماً من الضمانات وإن توقف على التراضى، وهى لا فرق فيها بين المجهول والمعلوم، ومن هنا صـح قرض القيمى بقيمته، وإن لم تعرف القيمه حال القرض على الأقوى، بل فى المسالك نسـبته إلى إطلاق كلام الأصحاب، انتهى.

وبذلك يظهر وجه النظر فى كلام مفتاح الكرامه، حيث قال: فلو اقترض المقدر غير متقدر لم يفد المالك ولم يجز التصـرف فيه وإن اعتبره بعد ذلك، وإن تصرف فيه قبل التقدير ضمنه، ولا طريق إلى التخلص إلّا بالصلح، انتهى.

ولما ذكرناه تأمّل بعضـهم فيما ذكره التحرير، حيث قال: لا يجوز اقتراض المكيل والموزون بدونهما، وكذا لو قدره بمكيال بعينه غير مقدر إذ لا خصوصيه

ص:۲۸۵

لذلك إلّا من جهه الغرر، والفرض أن الغرر مرفوع.

ثم إنا لو قلنا بالاشتراط وأقرض فاختلفا بأنه هل أقرض الخبز مثلاً خمسين عدداً، كما ادعاه أحدهما، أو أقرضه كذا كيلاً، كما ادّعاه الآخر، فالمرجع التحالف، لأنه من الدعويين المتقابلتين، وبعد التحالف يرجع الأمر إلى الصلح القهرى.

ولو اختلفا فى أنه هل أقرضه جزافاً حتى يبطل عند بطلان قرض الجزاف، أو أقرضه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً أو ما أشبه حتى يصح، فإن الأصل مع مدعى الصحه، لأصاله صحه المعامله كما هو مذكور فى المكاسب وغيره.

ولو اختلفا فى أنه هل أقرضه مائه أو تسعين، فالأصل مع مدعى التسعين، لأصاله عدم الزياده، وكذلك فى ما أشبهه من الاختلاف بين الأقل والأكثر.

ولو كان الاختلاف فى الوصف المتقابل، كما لو اختلفا فى أنه هل أقرضه حنطه عراقيه أو حنطه إيرانيه، كان أيضاً من التحالف، وبعده المصالحه القهريه التى يجريها الحاكم الشرعى.

ص:۲۸۶

مسأله ۵ قرض الذهب والفضه

(مسأله ۵): قال فی الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: یجوز اقتراض الذهب والفضه وغیرهما مما یضبطه الوزن وزناً بعد ضبط الصفات، والحنطه والشعیر ونحوهما مما یضبطه الکیل کیلًا ووزناً، وأما الخبز فیجوز وزناً بلا خلاف، بل الإجماع بقسمیه علیه، لکن بعد ضبط الوصف، وکذا یجوز عدداً عندنا، نظراً إلی المتعارف، بل الظاهر إمکان تحصیل الإجماع علیه فضلًا عن المحکی، انتهی.

أقول: اقتراض الذهب والفضه یجوز وزناً ویجوز کیلًا أیضاً فی برادتهما، بل وعدداً أیضاً إذا کان معدوداً کالقطع المعموله الآن، وکذا یجوز اقتراض الذهب والفضه المصاغه وإن لم یعرف وزنهما إذا کان شیئاً مضبوطاً لا یوجب الغرر، کما ذکرناه، والبقیه واضح وجهها، والعمده عدم الغرر المنهی عنه.

أما بالنسبه إلی الخبز، فقد عرفت وجود بعض الروایات فیه أیضاً.

ومن ذلک یعرف أنه یجوز قرض الماء والکهرباء والغاز وما أشبه بما یرفع الغرر، ولو بعدد الدقائق والساعات وما أشبه، مثلًا إذا کان فی داره حنفیه ماء، وقد انقطع الماء عن دار الجار، جاز له أن یقترض منه مقدار ساعه من ماء الحنفیه وإن لم یعرف کیله ووزنه، ثم یرجعه کذلک ساعه، وکذلک بالنسبه إلی الکهرباء والغاز، بل والهواء التی یوضع فی إطارت السیارات وما أشبه.

نعم، لا إشکال فی لزوم ملاحظه الرداءه والجوده فی مثل الذهب والفضه والحنطه والشعیر والخبز وغیرها، لوضوح أن من المعادن جید ومنها ردیء، ومن الحنطه والشعیر جید وردیء، وهکذا خبز الحنطه وخبز الشعیر وخبز الأرز وغیر ذلک، وکذلک بالنسبه إلی اللحوم والألبان ومشتقاتهما کالجبن والدهن والزبد والمخیض ونحو ذلک، فإنه یجوز الاقتراض فیها، وبالإضافه إلی

الكيل والوزن وما أشبه يلزم ملاحظه الصفه التى تختلف الرغبات فيها غالباً.

قال فى الشرائع: وكل ما تتساوى أجزاؤه يجوز قرضه وتثبت فى الذمه مثله، كالحنطه والشعير والذهب والفضه، وما ليس كذلك يثبت فى الذمه قيمته وقت التسليم، ولو قيل يثبت مثله أيضاً كان حسناً.

أقول: المشهور فرقوا بين المثلى والقيمى، فالمثلى عرفوه بأنه ما تتساوى أجزاؤه فى القيمه والمنفعه وتتقارب صفاته، بمعنى أن قيمه نصفه تساوى قيمه النصف الآخر، ويقوم مقامها فى المنفعه وتقاربها فى الوصف، وهكذا كل جزء بالنسبه إلى نظيره لا مطلقاً، وهو شامل لما كان حقيقه كذلك كالماء مثلًا، حيث أجزاء الماء تتساوى حقيقه، ولا نريد بالحقيقه الدقه العقليه كيما يقال إن الماء أيضاً تتفاوت أجزاؤه بالدقه العقليه وتحت المجهر، بل نريد بالحقيقه الحقيقه الظاهره للعوام.

وإما لم يكن بالدقه لديهم متساوى الأجزاء، كالحنطه والشعير، فإن الإنسان إذا نظر إلى الحنطه والشعير نظره عيان أيضاً يرى الاختلاف، لكن الاختلاف ليس بقدر أن يلحقهما بالقيمى كالشاه وما أشبه على قول المشهور بأنها من القيميات، وسيأتى الكلام فيها.

وكيف كان، فما تساوى الأجزاء يجوز قرضه.

وفى الجواهر: بلا خلاف، بل النصوص والإجماع بقسميه عليه.

أقول: وذلك لأنه قرض لم يردع عنه الشارع، وعمومات الأدله تشمله، فإذا اقترض المثلى ثبت فى الذمه مثله، وإنما نقول بثبوته فى الذمه، بالإضافه إلى أنه عرفى قد قرره الشارع، ولذا قام الإجماع بل الضروره عليه، بعض الروايات أيضاً.

مثل ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، الرجل یموت وعلیه دین فیضمنه ضامن للغرماء، فقال (علیه السلام): «إذا رضی به الغرماء فقد برئت ذمه المیت»((۱)).

ثم إنما یجب دفع المثل، لأنه عرفی والشارع قرر ما فی العرف، لأنه لم یبدله، بل دلت الروایات علی وجوب دفع المثل عن المثل، کما تقدم فی روایات الخبز وغیرها، ولو تعذر المثل فلا شک فی الانتقال إلی القیمه.

قال فی الجواهر: وفی اعتبار یوم القرض أو التعذر أو المطالبه أو الدفع أوجه.

کما أن التعذر بمجرده لا یوجب الانتقال إلی القیمه، لعدم وجوب الدفع حینئذ، فتشخص ضمان المثلی الذی هو حکم وضعی لا ینافیه التعذر إلی أن یجب دفعه بالمطالبه، فحیث لم یوجد الآن ینتقل إلی قیمته.

ومنه یعلم قوه أول الأخیرین، لکن قد یقال: إن المطالبه لا تشخص القیمه فی ذلک الوقت علی کل حال، بل أقصاها وجوب دفع القیمه.

أقول: مقتضی القاعده هو هذا القول الأخیر، وهو القیمه یوم الدفع، إذ یوم المطالبه أی ثمر له بعد عدم الدفع، وسیأتی فی کتاب الغصب احتمال لزوم أعلی القیم، حیث إنه لو طالب فی القرض وکان حقه ذلک فلم یدفع إلیه کان التنزل إضراراً به، فدلیل «لا ضرر» یرفعه.

قال فی الجواهر: یمکن دعوی عدم وجوب قبول القیمه مع عدم الطلب

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۸ الباب ۱۴ براءه ذمه المیت من الدین إذا ضمنه ضامن من الغرماء ورضوا به ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۰ و۳۸۰

لأن المضـمون إنما هو المثل كما يؤمى إليه ما تقدم فى السلف، فينتظر حينئذ حتى يصل، ومنه ينقدح احتمال عدم وجوب الدفع مع المطالبه أيضاً، لأنه غير الحق، وظهور ضـعفه يوجب قوه احتمال وجوب القبول مع الـدفع لانقلاب الـدين إلى القيمه بالتعـذر، سيما مع شده حاجه الناس إلى براءه الذمه.

أقول: إذا انقضت مده القرض، وجب على المقترض الرد، ووجب على المقرض القبول.

أما الأول: فلأنه حق الناس، ولا يُتوى حقهم.

وأما الثانى: فلأنه إذا لم يقبل كان تصـرفاً فى سـلطه المقترض، وهو غير جائز، ولذا جاز له مراجعه الحاكم لرد مال المقرض إليه، فإذا تمكن الحاكم رده إلى المقرض، وإذا لم يتمكن الحاكم من المقرض أخذه بنفسه أو جعله عند أمين.

أما إذا لم تنته مده القرض، فليس الواجب على المقترض الرد، كما أنه ليس الواجب على المقرض القبول.

أما الأول: فلأن القرض يقتضى بقاء الشىء مثلًا أو قيمه عند المقترض إلى منتهى المده.

وأمـا الثـانى: فلأنهمـا عقـدا على أن يبقى المال عنـد المقترض، فإذا تصافقا على ذلك برضـى المقترض فى عقـد القرض اللازم حسب ما تقـدم فليس للمقرض القبول، ولا فرق فى ذلك بين إرجاع العين أو إرجاع المثل أو إرجاع القيمه إذا لم يمكن المثل، لأن الحكم فى الكل واحد، وبذلك يظهر وجه النظر فى الكلام السابق.

وبـذلک یظهر أیضاً ما فی قوله الثانی، حیث قال: لکن قـد یقال بظهور کلمات الأصـحاب فی وجوب الـدفع مع المطالبه، وعـدم وجوب القبول مع عـدمها وإن دفع، وهو لاـ یخلو من وجه بـل قوه، وإن لم یکن ذلـک محرزاً فی کلاـمهم، کما أنه لم یحرز فیه جواز قرض المثله مشترطـاً عوضه القیمی کمـا عن الشافعی فی الخبز. وکـذا قرض القیمه مشترطاً مثله الصوری، بناءً علی ضـمانه بـالقیمه مع الإطلاـق، وعلی العکس العکس، ولعـل إطلاق أدله القرض، وعموم «المؤمنون عنـد شـروطهم» یقضـی بجوازه ما لم یندرج تحت جر النفع، کما إذا اشترط الزیاده فی قیمته.

أقول: أما کلامه الثانی، فمقتضـی القاعده أنه یصح إعطاء الشـیء بشـرط رد نفسه، وبشـرط رد قیمته، وبشرط رد مثله، سواء کان مثلیاً أو قیمیاً، وکذلک بشـرط رد شیء آخر، کما إذا أعطاه مائه دینار بشرط أن یرد علیه طناً من الفحم، أو أعطاه طناً من الفحم بشـرط أن یرد علیه مـائه دینـار، أو بشـرط أن یرد علیه مائه طن من الخبز مثلاً، إذ لا بأس بـذلک کله بعـد شـمول دلیل الشـرط، ودلیل القرض علی مثل کل ذلک.

نعم مـا ذکره (رحمه الله) من اشتراط أن لاـ یجر نفعـاً تام، لکن لیس مثل هـذا الشـرط مطلقاً یجر نفعاً، فالشـرط والقرض کلاهما صحیحان، أما إذا کان الشـرط موجباً لجر النفع فالشـرط فاسـد، ویرجع إلی أصل أحکام القرض بالنسـبه إلی المثل والقیمه، وقد تقدم أن الشرط الفاسد فی القرض لا یوجب البطلان، وإن نسب إلی المشهور قولهم ببطلان القرض بسبب بطلان شرطه، وشرط

الزيـاده كسـائر الشـروط لاـ يوجب بطلانـاً، فـإذا أعطـاه دينـاراً وشـرط عليه شـرطاً محرماً كشـرب الخمر مثلًا، كان الشـرط باطلًا والقرض صحيحاً، حسب الموازين فی العقود والشروط، كما قرر فی محله.

نعم من يری أن الشـرط الفاسـد مفسد مطلقاً حتی فی البيع والمضاربه والمزارعه والمساقاه والرهن وغيرها يقول بذلک هنا أيضـاً علی أصله، لكن الكلام مع من لا يقولون بذلک، وإنما يقولون بصحه العقد وبطلان الشرط.

وكيف كان، فما كانت أجزاؤه مختلفه فی القيمه والمنفعه كالشاه ونحوها، لا إشكال ولا خلاف فی جواز قرضه.

وفی الجواهر: يجوز قرضه عنـدنا إذا كـان ممـا يضـبطه الوصف، بـل لاـ خلاف أجـده فيه، لإطلاق الأدله، ولخصوص فعل النبی (صلی الله عليه وآله) المتمم بعد القول بالفصل، انتهی.

كمـا أنه يـدل عليه أيضـاً قرض الخبز وغيره، مع وضوح أن الخبز مختلف أجزاؤه غالباً، كما تختلف منفعه أجزائه، فأطراف الخبز التی لم تطبخ طبخاً ناضجاً تختلف منفعتها عن وسط الخبز الذی طبخ طبخاً ناضجاً.

أمـا قول الجواهر: إذا كـان ممـا يضـبطه الوصف. فقـد تقـدم أنه لا يشترط شـرطاً مطلقاً، وإن كان شـرطاً غالبياً، إذ يجوز القرض بـاشتراط رد نفس الشـیء وإن لم يضـبطه الوصف، بل وبـدون الشـرط أيضاً إذا كانت معلومه القيمه، لأن الانتقال إلی القيمه فی القيمی قطعی، ولا فرق إذا علمت القيمه أن يكون الواجب القيمه وقت التسليم، أو كان الواجب القيمه وقت الأداء.

نعم، إذا قلنا فی مختلف الأجزاء، وهو ما اصـطلح عليه بالقيمی، برد مثله أيضاً علی ما اختاره الشـرائع كما تقـدم من قوله: ولو قيل يثبت مثله أيضاً

كان حسناً. كان اللازم ضبط الوصف.

ويدل على لزوم ضبط الوصف فى الجمله نهى النبى (صلى الله عليه وآله) عن الغرر.

وكيف كـان، فقـد قال فى الجواهر: الوجه فى ثبوت القيمه (أى فى مختلف الأجزاء) أن القرض قسم من الضـمانات، وإن توقف على التراضـى، ولا ريب فى أن ضمان القيمى بالتلف وغيره، بالقيمه لا بالمثل، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه هناك، وإن كان يظهر من الشـهيد فى الدروس: أن ميل المصنف هنا إلى أن الضمان بالمثل جار فيها أيضاً، لكن هو وغيره صرح فى باب الغصب بـأن ضـمان القيمى بـالقيمه فلاحـظ وتـدبر. ولعلهـا لأنهـا البـدل عن العين عرفاً فى الغرامات، باعتبار عـدم تساوى جزئيات العين المضـمونه، واختلاف صـفاتها، فالقيمه حينئـذ أعـدل، خصوصاً فى مثل الحيوان الذى لم يعرف الباطن منه، ولا كثير من صـفاته، انتهى.

أقول: مع الغض عما تقدم من أن الحيوان عرفاً مثلى غالباً لا قيمى، والميزان الذى ذكروه بالنسبه إلى الفرق بين المثلى والقيمى لا دليـل عليه من النص، إلاّ ـ قوله (عليه السـلام) فى صـحيحه أبى ولاـد: «قيمه بغـل»، وقـد ذكرنـا فى كتاب الغصب جوابه، أن وجه ضمـان القيمى بالقيمه، بالإضافه إلى صـحيحه أبى ولاد أنه عرفى، والشارع لما قرر القرض بـدون تغيير كان معناه أنه أمضاه، فإن العرف فى باب الغصب وفى باب القرض وفى باب الضمان يطالبون المديون بشيئين الجسد والروح، فإذا لم يمكن الجسد انتقلوا إلى الروح، والروح السائـد فى الأشـياء المـاليه هو النقـد ولكن بـدون جسم آخر، فلا يعطى الفحم مثلاً عوض السكر، أو عوض جنايته على جسم إنسان، أو على ماله، أو عوض قرضه مثلاً.

وكيف كان، فإذا كان قيمياً فاللازم القيمه وقت التسـليم على ما ذكروا، وعلق عليه الجواهر بقوله: إن وقت التسليم هو أول أوقات ملـك المقترض، وقـال: وهو المراد من تعبير بعضـهم وقت القرض لغلبه اتصـاله به، بـل الغـالب وقوع الغالب به أو مقارناً له، ولا اعتبار هنا بوقت المطالبه، أو الأداء قطعاً، كما هو واضح، انتهى.

ومرجع هـذا الوجه بعـد أن لم يكن له دليـل شـرعى، أن الارتكـاز هو المحكم فى ذلـك عنـد المقرض والمقـترض، وحيث إن الشـارع لم يغيره كـان معنـاه أنه أمضـاه، فـإذا أقرضه شـاه قيمتهـا دينـار، وبعـد ذلـك ارتفعت القيمه وانخفضت لم يكن الاعتبار بالارتفاع والانخفاض، بل بقيمه الشاه يوم التسـليم، لكن مقتضى القاعده ما ذكره الشرائع من القول بثبوت مثله فى الذمه، وذلك لأنه عرفى.

ولا وجه للتفصـيل الذى حكى عن التذكره، قال: مال القرض إن كان مثلياً وجب رد مثله إجماعاً، وإن لم يكن مثلياً فإن كان مما ينضـبط بالوصف وهو ما يصح السـلف فيه كالحيوان أو الثياب، فالأقرب أنه يضـمن بمثله من حيث الصوره، لأن النبى (صلى الله عليه وآله) استقرض بكراً وردّ باذلاً تاره، وأخرى استقرض بكراً فأمر برد مثله، وهو قول أكثر الشافعيه، وقال بعضهم: إنه يعتبر فى القرض بقيمته لأنه لا مثل له، فإذا اسـتقرضه ضـمنه بقيمته كالإتلاف (إلى أن قال بعـد أن فرق بين القرض والإتلاف): وأما ما لا ينضبط بالوصف كالجواهر والقسى، وما لا يجوز السلف فيه تثبت قيمته، وهو أحد قولى الشافعى، انتهى.

إذ العرفيه تقتضـى أن الإنسـان إذا اسـتقرض شـيئاً دخـل ذلك الشـىء فى ذمته، فحيث ما أراد ردّ قيمته إذا لم يمكن رد مثله لزم ملاحظه القيمه فى حاله الرد، لأنه إذا كان مثلياً كان يدفع مثله، فإذا لم يكن مثلياً دفع قيمه المثل، لا أنه

يدفع قيمه يوم التسليم، أو يوم القرض، أو أعلى القيم.

وعلى هذا، فالفرق بين قول الشرائع وقول المشهور ما ذكره الدروس فی محکی كلامه قال: تظهر الفائده فيما إذا وجب مثله من كل الوجوه التی لها مدخل فی القيمه ودفعه الغريم، فعلى الثانی يجب القبول، وعلى المشهور لا يجب، وفيما إذا تغيرت أسعار القيمی فعلى المشهور المعتبر قيمته يوم القبض، وعلى الآخر يوم دفع العوض، وهو ظاهر الخلاف، انتهى.

وكيف كان، فهنا أمران:

الأول: فی أن مختلف الأجزاء هل هو مثلی أو قيمی، المشهور قالوا بأنه قيمی، كالثياب والحيوان والأوانی وما أشبه، وغير المشهور قالوا بأنه مثلی يجب فيه المثل، وقد عرفت أنه مقتضى القاعده، لأنه العرفی الذی يصب ارتكاز القرض عليه، والشارع قد قرر الارتكاز العرفی.

وقد ورد عن النبی (صلى الله عليه وآله)، أنه أخذ قصعه امرأه كسرت قصعه أخرى فأعطى القصعه لصاحبه القصعه المكسوره((۱))، كما أنه حكم بضمان عائشه إناء حفصه وطعامها بمثلهما((۲))، وقد تقدم حديث رده البكر بكراً أو باذلاً.

ولذا قال فی الجواهر أخيراً: الإنصاف عدم خلو القول به من قوه، باعتبار معهوديه كون قرض الشیء بمثله، بل مبنى القرض على ذلك، بل قد يدعى انصراف إطلاق القرض إليه، وربما يؤيده نصوص الخبز الذی يقوى كونه

۱- مفتاح الكرامه: ج۵ ص۴۷ من كتاب الدين
۲- مفتاح الكرامه: ج۵ ص۴۷ من كتاب الدين

قیمیاً، ولذا تجب قیمته فی إتلافه بأكل ونحوه، فالاحتیاط فیه لا ینبغی تركه، انتهی.

والأمر الثانی: فی أنه إذا اقترض القیمی، فهل یجب القیمه یوم التسلیم، أو الواجب القیمه یوم الأداء.

والظاهر لزوم كون القیمه یوم الأداء لأنه یوم الانتقال إلی القیمه.

مسأله ۶ اقراض اللئالئ

(مسأله ۶): قال فی الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: یجوز إقراض الجواری بلا خلاف فیه بیننا، کما فی المسالک، وما عن المبسوط والخلاف لا نص لنا ولا فتیا فی إقراض الجواری وقضیه الأصل الجواز، لیس خلافاً، ضروره إراده النص بالخصوص، بل ظاهره أو صریحه الجواز، کما هو کذلک، لإطلاق الأدله وصحه السلف فیها کالعبید، فتضمن حینئذ بالمثل أو القیمه علی اختلاف القولین. خلافاً لبعض العامه، فمنع من قرض الجواری التی یحل للمقترض وطؤها، بعد الإطباق منهم علی قرض العبید والجواری التی لا یحل للمقترض وطؤها، معللا ذلک بما هو أوضح من الدعوی فساداً. فتدخل فی ملک المقترض بالقبض، بناءً علیه، وله حینئذ الانتفاع فیها بالوطی وغیره، انتهی.

أقول: ما ذکروه هو مقتضی القاعده، لأن القرض یوجب ملک المقترض ویخرج من ملک المقرض، وعلیه تکون الجاریه ملکاً للمقترض، فتشتمله قوله سبحانه وتعالی: (ملکت أیمانکم) وغیره، لکن لما کان الکلام فی هذا البحث فی الحال الحاضر قلیل الجدوی نترکه إلی المفصلات، ونتکلم حول إقراض اللئالی.

فقد قال الشرائع: وهل یجوز إقراض اللئالی، قیل: لا، وعلی القول بضمان القیمه ینبغی الجواز،_ انتهی.

أقول: اختلفوا فی إقراض اللئالی ونحوها مما لا یضبطه الوصف، فقال الشیخ فیما حکی عنه لا یجوز.

وفی المسالک: أنه یتم علی القول بوجوب رد المثل فی ذلک.

أما المحقق وغیره فقالوا بالجواز لضمان القیمه.

وفی الجواهر: قد یقال بصحه قرضه، لإطلاق الأدله والرجوع فی الوفاء

إلى الصلح، كما أنه قد يقال بصحه قرض ما لا يصح السلم فيه لعزه وجوده، وإن ضبطه الوصف فيكلف بالمثل حينئذ مع الوجوب عليه، وإلّا انتقل إلى القيمه.

أقول: وهو كذلك لعقلائيه القرض والسلم فى مثل ذلك، فيشمله إطلاقات الأدله الشرعيه.

قال فى مفتاح الكرامه عند قول المصنف: ويجوز اقتراض اللئالى، كما فى السرائر والتحرير والتذكره والمختلف وجامع المقاصد والمسالك، وإليه مال فى الشرائع حيث قال: ينبغى الجواز، ومال إليه أيضاً المقدس الأردبيلى، قال: وعدم الجواز خيره المبسوط وجامع الشرائع وظاهر الإرشاد، وفى الدروس فيه قولان، وفى الكفايه فيه وجهان.

أقول: هذا فى اللئالى التى لا مثل لها عرفاً، أما إذا كان لها مثل فى العرف، كما هو كثير، فلا ينبغى الإشكال فى جواز إقراضه، وكذلك لا ينبغى الإشكال فى جواز إقراضه فى القيمى، فاللؤلؤ إما مثلى وإما قيمى، وعلى كلا الحالين يجوز الإقراض والاقتراض.

وكذلك يجوز أن يقرض اللؤلؤ المثلى بشرط رد القيمه، أو القيمى بشرط رد المثل، أو أيهما بشرط رد شىء آخر كالثياب والدابه ونحوهما، لما تقدم من شمول أدله القرض والشرط لكل ذلك.

والظاهر أنه لا يعتبر العلم بالقيمه أو بالجنس أو بالوصف أو ما أشبه عند الاقتراض، وإنما يكفى العلم بها بعد القرض، لأنه لا يستلزم الغرر كما تقدم. نعم إذا استلزم الغرر فرضاً لم يصح، لنهى النبى (صلى الله عليه وآله) عن الغرر.

ومن ذلك يظهر، وجه النظر فى قول مفتاح الكرامه، حيث قال: وهل يعتبر فى صحه القرض العلم بقيمته عنده لينضبط حاله العقد، فإن ذلك بمنزله

تقـدير ما يقـدر بالكيل والوزن، أم يكفى فى جوازه مشاهـدته على حـد ما يعتبر فى جواز بيعه ويبقى اعتبار القيمه بعد ذلك أمر وراء الصـحه على المقترض معرفتها مراعاه لبراءه ذمته، إطلاق كلام الأصـحاب كما فى المسالك يـدل على الثانى، وللأول وجه وجيه.

وفى قوله: يكفى فى جوازه مشاهـدته أيضـاً محـل تأمـل، إذ لاـ حـاجه إلى المشاهـده، فـإذا كـان عنـده فى الحقه لؤلؤ، ولا يعلم المقترض الكيفيه والكميه والخصوصـيه، جـاز له أن يقول: أقرضـتك، ثم بعـد ذلـك يشاهـد الخصوصـيات والمزايا، وأنه عرفى فيشمله الدليل.

ولو اختلفا فى اللؤلؤ أو فى غيره، فإن كان الاختلاف راجعاً إلى الأقل والأكثر، كان الأصل مع الأقل.

أما إذا كان من التداعى فعليهما الحلف، وبعد ذلك يقع الصلح القهرى بينهما، كما تقدم مثله فى مسائل الصلح القهرى، مثلًا قال أحـدهما: كـان لؤلؤاً أبيض، وقـال الآخر: كان أحمر. أو قال أحـدهما: كان من الجنس الفلانى، وقال الآخر: بل كان من الجنس الفلانى. أو قال أحدهما: كان لؤلؤاً طبيعياً، وقال الآخر: كان لؤلؤاً مصنوعاً، إلى غير ذلك من أمثله الاختلاف.

ومنه يعلم حال ما إذا اختلفا، فقال أحـدهما: كان لؤلؤاً، وقال الآخر: كان ذهباً مثلًا. أو قال أحـدهما: كان لؤلؤاً مع الـذهب، وقال الآخر: كان لؤلؤاً مجرداً.

مسأله ۷ فی وقت ملک القرض

(مسأله ۷): اختلفوا فی أن القرض هل یملک بمجرد العقد، أو بالقبض، أو بالتصرف، علی أقوال:

صاحب الوسیله ذهب إلی الأول.

والمشهور ذهبوا إلی الثانی.

وفی مفتاح الکرامه عند قول العلامه: ویملک المقترض القرض بالقبض، قال: هذا هو المشهور کما فی غایه المرام والمسالک والروضه والکفایه ومجمع البرهان، بل فی الأخیر: إنه المعقول، وفی المسالک: إن کثیراً منهم لم یذکر فیه خلافاً، بل فیه أیضاً: إنه لا یکاد یتحقق فیه خلاف، وفی الریاض أن علیه عامه من تأخر، وظاهر الغنیه والسرائر وموضعین من التذکره الإجماع علیه، وبه صرح فی المبسوط والخلاف والغنیه والسرائر وجامع الشرائع والشرائع والنافع والتذکره والتحریر والإرشاد والمختلف والدروس واللمعه وسائر ما تأخر.

والقول الثالث هو ظاهر بعضهم، بل فی الریاض نسبه القول بالملک بالقبض إلی الأشهر، مما یظهر منه أن القول الآخر وهو الملک بالتصرف لجماعه.

والأقرب هو الأول، إذ هو مقتضی إطلاق الأدله بعد أن العرف یری حصول القرض بمجرد العقد کسائر المعاملات، کما تقدم فی المسأله السابقه.

أما القائلون بالقول الثانی الذی هو المشهور، فقد استدلوا له بدلیلین:

الأول: الإجماع.

والثانی: إن القرض لا یتحقق إلّا بالقبض.

وکلاهما محل نظر، أما الإجماع فمع أنه غیر موجود کما عرفت _ نعم لهذا القول شهره عظیمه یقرب من الإجماع _ محتمل الاستناد، ومثله لیس بحجه.

وأما الدلیل الثانی: فلأنه لماذا لا یتحقق القرض إلّا بالقبض، فمثلاً إذا کان له فی البنک ألف دینار، وقال الإنسان: أقرضتک خمسائه منه، وکتب له

بـذلك حواله، فإنه لا يشك العرف فى أن هذا المال دخل فى ملك المقترض، وخرج من ملك المقرض، وهذا القدر كاف فى صدق الأدله الشرعيه، كما ذكرنا مثله غير مره، فالقول بأن القرض لا يتحقق عرفاً إلاّ بالقبض، غير ظاهر الوجه.

ولـذا الـذى ذكرناه، قال فى الجواهر عند قول الشـرائع: القرض يملك بالقبض لا قبله ولا بالتصـرف: لأصاله عدم شـرط آخر فى حصول الملـك بالعقـد، الـذى لو لا الإجماع السابق لاتجه القول بحصوله بتمامه من دون قبض، على حسب غيره من العقود التى لاـ ريب فى ظهور الأـدله اقتضاءهـا التمليـك ضـروره صـدق مسـماها بها، ثم قال: اللهم إلاّ أن يمنع خصوص عقـد القرض منها بـدعوى ظهور الأـدله فى توقف مسـماه على حصول القبض، وعليه فالمتجه حصول الملك به حينئـذ من غير حاجه إلى أمر آخر من التصرف وغيره، انتهى.

وقد عرفت جواب الإجماع، والإجماع الثانى.

أما القول الثالث: الذى ذكر المسالك أنه نسـبه الشـهيد الأول فى بعض حواشيه إلى الشيخ، ثم قال: وفى الدروس نسب المشهور إلى الشيخ، وحكى الآخر بلفظ قيل.

أقـول: ولاـ منافـاه بين كلاـمى الشـهيد الأـول، حيث تختلف فتـاوى الشـيخ فى كتبه المختلفه، ولعله أفـتى فى كتـاب بـأنه يملك بالتصـرف، وأفتى فى كتـاب آخر بمـا أفتاه المشـهور من حصول الملك بالقبض، فقـد اسـتدل له بأن القرض ليس عقـداً محققاً، ولهـذا اعتبر فيه ما فى الصـرف، بل هو راجع إلى الإذن فى الإتلاف المضـمون، وفيه نظر واضـح، إذ لماذا أن القرض ليس عقـداً محققاً مع تصافق العرف عليه، وقد عرفت أن الشارع أمضى ما قاله العرف، والمشهور

یرونه عقداً محققاً حتی أن الشیخ علی فرض قوله فی کتاب له بأن المحقق للملک التصرف، قال بقول المشهور فی کتاب آخر له.

أما استدلال الجواهر لمختار المشهور الذی هو مختاره أیضاً، بالصحیحه والموثقه فلا یخفی ما فیه، إذ لا دلاله فی الروایتین علی أحد الأقوال الثالثه، حیث إنهما لیستا بصدد هذه الجهه.

قال زراره: قلت لأبی جعفر (علیه الصلاه والسلام): رجل دفع إلی رجل مالاً قرضاً، علی من زکاته، علی المقرض أو المقترض، قال: «بل زکاته إن کانت موضوعه عنده حولاً علی المقترض»، قال: قلت: فلیس علی المقرض زکاته، قال: «لا یزکی المال من وجهین فی عام واحد، ولیس علی الدافع شیء، لأنه لیس فی یده شیء، إنما المال فی ید الآخذ، فمن کان المال فی یده کانت الزکاه علیه»، قال: قلت: أفیزکی مال غیره من ماله، قال: «إنه ماله ما دام فی یده، ولیس ذلک المال لأحد غیره»، ثم قال (علیه السلام): «یا زراره أرأیت وضیعه ذلک المال أو ربحه لمن هو وعلی من هو»، قلت: للمقترض، قال: «فله الفضل وعلیه النقصان، وله أن ینکح ویلبس منه ویأکل منه، ولا ینبغی له أن یزکیه، فإنه علیه جمیعا»((۱)).

وفی الموثق، رجل استودع رجلاً ـ ألف درهم فضاعت، فقال الرجل: کانت عندی ودیعه، فقال الآخر: إنما کانت علیک قرضاً، قال (علیه السلام): «المال لازم له إلاّ أن یقیم البینه أنها کانت ودیعه»((۲)).

فمن الظاهر أن هاتین الروایتین لیستا بصدد أن القرض یتحقق بالعقد،

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۳۳۹ الباب ۷ من أبواب من یجب علیه الزکاه ح۱

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۳۲۲ الباب ۷ ح۱، التهذیب ج۲ ص۱۶۶

أو بالقبض، أو بالتصرف، ولذا لم أجد فى كتب القوم استدلالاً بهما.

وقد أطال شراح الفاضلين وغيرهم الكلام حول القولين الثانى والثالث، وإن كان الظاهر الاستغناء عن التفصيل، ولذا تركناه، فعلى الطالب مراجعتهم.

وكيف كـان، فـإذا حصل الملك بسبب العقـد، ترتب عليه كل آثار الملك، من النماء المتوسط بين العقـد والقبض، وغير النماء من الأحكام المترتبه على ملك المقترض، وعلى عدم ملك المقرض.

نعم، ذكرنا فى كتاب الخمس: أن الخمس ليس مثل الزكاه فى كل شـىء، فالخمس على المالك، لا على المقترض، والسبب أن الخمس إنما يكون على الغنيمه، لقوله سبحانه: (واعلموا أنما غنمتم من شىء) والقرض ليس غنيمه، كما هو واضح.

مسأله ۸ هل ملك القرض بالقبض؟

(مسأله ۸): قال فى القواعد: ويملك المقترض القرض بالقبض، فليس للمقرض ارتجاعه، بل للمقترض دفع المثل مع وجود الأصل، فلو اقترض من ينعتق عليه انعتق بالقبض.

أقول: يظهر منهم أن فى المسأله اختلافاً.

قال فى مفتاح الكرامه: إن قول القواعد هو الذى ذهب إليه السرائر وجامع الشرائع والشرائع والتذكره والتحرير والإرشاد والتبصره واللمعه والمسالك والروضه والكفايه والرياض، ونسبه فى الدروس إلى الفاضل، فكأنه متأمّل فيه، وفى الكفايه إنه أشهر، وفى المسالك إنه المشهور، وفى الرياض نسبه إلى الأكثر، وقال: إن عليه عامه من تأخر، وقال أيضاً: ربما يستشعر من كثير من العبارات الإجماع عليه، وهذه يكذبها الوجدان، وقد تبع بذلك صاحب المسالك، ثم قال: والمخالف الشيخ فى الخلاف والمبسوط فقد جوز فيهما أن للمقرض ارتجاعه، وظاهر الأول الإجماع عليه، حيث قال: عندنا، مع التصريح فيهما بأنه يملكه بالقبض، وفى السرائر ليس على ما قاله دليل، وفى التحرير إنه ضعيف.

أقول: استدل للشيخ بأمور:

الأول: إنه لا يزيد على الهبه.

الثاني: الإجماع على كونه من العقود الجائزه التى من المعلوم كون المراد بجوازها فسخها، ورجوع ما انتقل بها إلى مالكه.

الثالث: بأن المثل أو القيمه إنما وجب بدلاً عن العين لغلبه خروجها عن يد المقترض.

ص:۳۰۴

الرابع: إنه إذا استحق المطالبه بالمثل أو القيمه فبالعين بطريق أولى.

وفى الكل ما لا يخفى، إذ من أين أنه لا يزيد على الهبه، والإجماع على كونه من العقود الجائزه محل نظر كبرى وصغرى، لما تقدم من أنه عقد لازم كسائر العقود، فلا دليل على أنه يصح لأحدهما الفسخ، وأى دليل على أن المثل والقيمه وجبت بدلاً عن العين لغلبه خروجها عن يد المقترض، بل ظاهر الأدله والتى منها صحيحه زراره السابقه فى المسأله السابقه تدل على ملكيه القرض للمقترض، فإذا أراد المالك الوفاء ليس له إلاّ المثل أو القيمه وإن كانت العين باقيه فى يد المقترض، ثم من أين أنه إذا استحق المطالبه بالمثل أو القيمه فبالعين بطريق أولى، وأيه أولويه هذه بعد جعل الشارع المثل أو القيمه، حيث يدل إطلاق الدليل على كون القرض صار ملكاً للمقترض، وأنه ليس الواجب عليه إلاّ ـ عطاء بدله مثلاً أو قيمه، وإن كانت العين باقيه، مثلاً إطلاق ما ورد فى ثمن كفن الميت أنه مقدم على الدين، وما ورد من براءه ذمه الميت من الدين إذا ضمنه ضامن للغرماء ورضوا به وغيرهما، يدل على إطلاق دفع البدل وإن كانت العين موجوده.

فقد روى زراره قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل مات وعليه دين بقدر كفنه، قال (عليه السلام): «يكفن بما ترك إلاّ أن يتجر عليه إنسان فيكفنه، ويقضى بما ترك دينه»((۱)).

وعن إسماعيل بن أبى زياد، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، قال: قال رسول

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۹۸ باب ۱۳ إنه ثمن كفن الميت مقدم على دينه ح۱، التهذيب: ج۲ ص ۶۰

الله (صلى الله علیه وآله): «إن أول ما یبدؤ به من المال، الکفن ثم الدین ثم الوصیه ثم المیراث»[(۱)].

وعن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، فی الرجل یموت وعلیه دین فیضمنه ضامن للغرماء، فقال (علیه السلام): «إذا رضی به الغرماء فقد برئت ذمه المیت»[(۲)].

وعن إسحاق بن عمار، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، الرجل یکون علیه دین فحضره الموت، فقال ولیه: علی دینک»، قال: «یبرؤه ذلک وإن لم یوفه ولیه من بعده»، وقال: «أرجو أن لا یأثم، وإنما إثمه علی الذی یحبسه»[(۳)].

ولذا قال فی المسالک فی الاحتجاج لقول المشهور (من الملک بالقبض): بأن الأصل فی ملک الإنسان أن لا یتسلط علیه غیره إلّا برضاه، والثابت بالعقد والقبض للمقرض إنما هو البدل، فیستصحب الحکم إلی أن یثبت المزیل، ولا سند له یعتد به إلّا کون العقد جائزاً یوجب فسخه. وفیه: منع ثبوت جوازه بالمعنی الذی یدعیه، إذ لا دلیل علیه، وما أطلقوه من کونه جائزاً لا یعنون به ذلک، لأنه قد عبر به من ینکر هذا المعنی، وهو الأکثر، وإنما یریدون بجوازه تسلط المقرض علی أخذ البدل إذا طالب به متی شاء، واذا أرادوا بالجواز هذا المعنی فلا مشاحه فی الاصطلاح، وإن کان مغایراً لغیره من العقود الجائزه من هذا الوجه، وحینئذ فلا اتفاق علی

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۸ باب ۱۳ إنه ذمه المیت من الدین ح۲، التهذیب: ج۲ ص ۶۰

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۸ باب ۱۴ إنه ثمن کفن المیت مقدم علی دینه ح۱، التهذیب: ج۲ ص ۶۰ و۳۸۰

۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۹ باب ۱۴ إنه ذمه المیت من الدین إذا ضمنه ضامن من الغرماء ورضوا به ح۲، التهذیب: ج۲ ص ۶۰

جوازه بمعنى يثبت به المـدعى، ولا دليل صالحاً على ثبوت الجواز له بـذلك المعنى المشـهور، فيبقى الملك وما يثبت فى الذمه حكمها إلى أن يثبت خلافه، وهذا هو الوجه، انتهى.

وعلى هـذا، فإذا كانت العين موجوده بتمام خصوصـياتها، أو بتغير كالرغبه كما إذا كان خلًا فصار عتيقاً، والخل العتيق أكثر رغبه فيه، وإن كانت قيمته فرضاً مساويه لقيمه الخل الجديد، أو زادت زياده متصـله، أو منفصـله كالثمر والحمل فى الحيوان والشـجر، أو زياده الثمن والرشد فى الشـجر والحيوان أو ما أشبه، لم يحق للمقرض أن يطالب بالعين، بل إذا طالب لم يكن له ذلك، وإنما يرد المقترض المثل فى المثلى والقيمه فى القيمى.

نعم إذا رد المقـترض العين وكـانت مصـداقاً للكلى، لم يكن للمقرض الإبـاء، ولـذا قـال فى الجـواهر: يتجه القـول بوجوب قبول المقرض للعين لو دفعهـا المقترض فى المثلى إذا فرض عـدم تغيرهـا، سواء نقص السـعر أو لاـ ضـروره كونها أحـد أفراد الكلى الذى فى ذمته، بل هى أولى من غيرها.

وكذا القيمى، بناءً على ضمانه بالمثل، إذ هو كالمثلى فى الحكم.

وبـذلك يظهر وجه النظر فى ما حكى عن الدروس، فى وجوب القبول فى المثلى والقيمى إن تساوت القيمه أو زادت وقت الرد، وإن نقصت فلا، إذ إذا زادت لا وجه لوجوب قبول المقرض، حيث إنه قـد تقدم فى بعض المسائل السابقه أنه إذا أراد المقترض إعطـاء الزياده لا يجب القبول، فإن وجوب القبول معناه التصـرف فى سـلطه المقرض، وهو خلاف «الناس مسـلطون على أموالهم وأنفسهم»، من غير فرق بين أن تكون الزياده بعنوان الهبه، أو أن يكون الأصل

والزياده بعنوان الوفاء، كما لا فرق بين أن يكون هناك من المقترض المعطى للزائد منه على المقرض، أو لا تكون منه.

ثم إن الـدروس ذكر بـأنه لو ظهر فى العين عيب فله ردهـا ولاـ أرش، وإن أمسـكها فعليه مثلهـا، أو قيمتها. وهل يجب عليه إعلام المقترض الجاهل بالعيب، عندى نظر، من اختلاف الأغراض وحسم ماده النزاع، ومن قضيه الأصل. نعم لو اختلفا فى العيب حلف المقترض مع عـدم البينه، ولو تجـدد عنـده عيب آخر منع من الرد، إلاّـ أن يرضـى به المقترض مجاناً أو بالأرش، والجواهر أيـده بقوله: إن بناء المعاوضه على أصل الصـحه، فالخيار هنا كالخيار فى الرد بالعيب فى البيع، وإن زاد عليه هناك بالأرش للنصوص، انتهى.

وينبغى أن يسـتثنى من ذلك ما إذا كان المعيب الذى أعطاه المقرض غير ما اسـتقرضه المستقرض، لعدم توارد الإيجاب والقبول على شـىء واحد، مثلاً اسـتقرض منه إناءً صحيحاً فأعطاه إناءً مكسراً، بما يكون الصحيح والمكسر عند العرف شيئين، لعدم توارد طرفى العقـد على شـىء واحـد، فـإن القرض باطل فى نفسه، وكـذلك إذا اقترض منه فرداً من الكلى فأعطاه فرداً لا يصـدق عليه ذلك الكلى، كما إذ اقترض منه شاه فأعطاه عنزاً، إلى غير ذلك من الأمثله.

ومما تقدم من اختيارنا أن الملك يحصل بالعقد، يظهر أنه إذا عقد ثم تعيب الشىء عيباً سماوياً من قبل الله سبحانه، يكون العيب على المقترض وإن كان قبل القبض، وكذلك إذا عيبه جان، فإن المقترض هو الذى يرجع عليه.

أما المقرض فهو بمنحى عن الرجوع إلى الجانى.

مسأله ۹ لو شرط التأجیل فی القرض

(مسأله ۹): قال فی الشرائع: لو شرط التأجیل فی القرض لم یلزم، وکذا لو أجل الحال لم یتأجل، وفیه روایه مهجوره تحمل علی الاستحباب.

أقول: المشهور هو ما ذکره، وفی مفتاح الکرامه: هو خیره السرائر فی ظاهرها، وجامع الشرائع والنافع والتذکره والتحریر والدروس واللمعه والتنقیح وغایه المرام والروضه.

کما أنه قول القواعد، حیث قال: ولو شرط الأجل فی القبض لم یلزم، وهو المشهور کما فی الکفایه، والظاهر أنه مجمع علیه کما فی مجمع البرهان، ولا خلاف فیه یعرف إلاّ ممن ندر من بعض من تأخر کما فی الریاض، قال: وربما أشعرت عباره الشرائع وغیرها بالإجماع وهو الحجه.

أما القول باللزوم، فهو قول صاحب الحدائق والمحدث الکاشانی فی ظاهر المفاتیح، ومال إلیه فی المسالک والکفایه، واحتمله المقدس الأردبیلی، ونسبه الجواهر إلی جماعه من متأخری المتأخرین.

والظاهر أن مقتضی القاعده أنه لو جعل العقد مؤجلاً لزم، کما أنه إذا شرط الأجل أیضاً کان لازماً، کما ذکره هؤلاء، لقوله سبحانه:(إِذا تَدایَنْتُمْ بِدَیْنٍ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی فَاکْتُبُوهُ)((۱))، فإنه کما فی الحدائق شامل للسلم والنسیئه والقرض.

وللرضوی (علیه السلام): «من أقرض قرضاً ولم یزد علیه عند انقضاء الأجل کان له من الثواب فی کل یوم صدقه دینار»((۲)).

وخبر ثواب الأعمال: «من أقرض وضرب له أجلاً» الحدیث((۳)).

ص:۳۰۹

۱- سوره البقره: الآیه ۲۸۲

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۰ الباب ۶ ح۴

۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۸۷ باب ۱۶ استحباب إقراض المؤمن ح۱، ثواب الأعمال: ص۷۶

وروایه الحسین بن سعید، قال: سألته عن رجل أقرض رجلاً دراهم إلی أجل مسمی ثم مات أیحل مال القرض بعد موت المستقرض منه، أم لورثته من الأجل ما للمستقرض فی حیاته، فقال (علیه السلام): «إذا مات فقد حل مال القارض»((۱)).

فإن ظاهره أنه قرر (علیه السلام) أن الأجل لازم فی القرض مطلقاً.

وخبر أبی بصیر قال: قال أبو عبد الله (علیه السلام): «إذا مات الرجل حل ما له وما علیه من الدین»((۲)).

وخبر السکونی، عن جعفر، عن أبیه (علیهما السلام)، أنه قال: «إذا کان دین الرجل إلی أجل ومات الرجل حل الدین»((۳)).

وروایه الفقیه، قال: قال الصادق (علیه السلام): «إذا مات المیت حل ما له وما علیه»((۴)).

وروایه العباس بن عیسی، قال: ضاق علی علی بن الحسین (علیهما السلام) ضیقه، فأتی مولی له، فقال له: «أقرضنی عشره لآلاف درهم إلی میسره»((۵))، إلی غیرها.

هذا کله بالإضافه إلی عمومات أدله العقود المقتضیه للزوم إلاّ ما خرج، ولم یخرج الدین من تلک العمومات بدلیل، بل وعرف المتشرعه، بل والعقلاء أیضاً من أقوی الشواهد علی ذلک، فإنه إذا استدان دیناً إلی أجل أو شرط التأخیر فی ضمن عقد لازم أو فی ضمن عقد القرض، یرون أن المطالبه قبل

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۷ باب ۱۲ إنه من مات حل دینه ح۱، التهذیب: ج۲ ص ۶۰

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۷ باب ۱۲ إنه من مات حل دینه ح۱، التهذیب: ج۲ ص ۶۰

۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۷ باب ۱۲ إنه من مات حل دینه ح۳، التهذیب: ج۲ ص ۶۰

۴- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۹۷ باب ۱۲ إنه من مات حل دینه ح۴، الفقیه: ج۲ ص۶۲

۵- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص ۸۰ باب ۱۲ جواز الاستدانه ح۳، فروع الکافی: ج۱ ص۴ و۳

ذلک خلاف موازین المعامله، وقد سکت الشارع علی العقلاء، فلم یغیر ذلک مما یدل علی إمضائه.

أما المشهور، فقد استدلوا بالإجماع، وفیه: المناقشه صغری وکبری، وبجواز أصل القرض المستلزم بجواز شرطه، وفیه الإشکال فی کون أصل القرض جائزاً کما عرفت، أما جواز الشرط فی ضمن العقد الجائز أو لزومه، فهی مسأله مختلف فیها، وقد ذکرنا تفصیله فی أواخر الشرح من (الفقه).

کما استدل له أیضاً بأنه مستحب بالإجماع والکتاب والسنه، والاستحباب لا یتعلق بإیقاع الصیغه بل لمدلولها، وما هو إلّا تأخیر المطالبه إلی قضاء الوطر.

واستحباب التأخیر وهو عین معنی الجواز، لظهور تلک الروایات فی رجحان التأخیر والإمهال والإنظار، والترغیب فی ذلک علی وجه یظهر منه عرفاً الندب، خصوصاً مثل قوله (صلی الله علیه وآله): «من أقرض أخاه المسلم کان له بکل درهم وزن جبل أحد من جبال رضوی وطور سیناء من حسنات، وإن أرفق به فی طلبه تعدی علی الصراط کالبرق الخاطف اللامع بغیر حساب ولا عذاب»([(۱)]).

وقوله (صلی الله علیه وآله): «من أقرض مؤمناً قرضاً حسناً ینظر میسوره کان ماله فی زکاه، وکان هو فی صلاه من الملائکه حتی یؤدیه»([(۲)]).

ولا یخفی أن شیئاً من هذه الأدله لا تقوم بإفاده مذهب المشهور، وخصوصاً الدلیل الأخیر، فإنه لا یدل علی أن ذلک حین ضرب الأجل أو الشرط، وإذا دل علی ذلک کان ظاهراً فی الاستحباب بالنسبه إلی ثواب المقرض، لا أن له الحق

۱- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۸۸ باب ۶ استحباب إقراض المؤمن ح۵، عقاب الأعمال: ص۴۹

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۸۷ باب ۶ استحباب إقراض المؤمن ح۳، ثواب الأعمال: ص۷۶

في الاسترجاع.

ويؤيده روايه محمد بن حباب القماط، عن شيخ قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «لئن أقرض قرضاً أحب إليّ من أن أتصدق بمثله»([(١)]).

وكان يقول: «من أقرض قرضاً وضرب له أجلًا، فلم يؤت به عند ذلك الأجل، كان له من الثواب في كل يوم يتأخر عن ذلك الأجل بمثل صدقه دينار واحد في كل يوم»([(٢)]).

بل قوله (عليه السلام): «وضرب له أجلًا»، ظاهر في أن الأجل متعلق القرض الذي هو عقده، ويتم وجوب ذلك، بضميمه ﴿أوفوا بالعقود﴾ وغيره.

ولذا قال في محكي الرياض، في رد الاستدلال بأنه مستحب، ولا يتعلق بإيقاع الصيغه بل بمدلولها، إنا نقول:

إن الاستحباب إنما تعلق بإجراء الصيغه لا بخصوص مدلولها، وإن كان هو الوجه في تعلقه بإجرائها فكان مفاد الأدله أنه يستحب القرض وإيجاب سببه، ولا ـ ينافيه وجوب المسبب بعده، كما هو الشأن في التجاره، فقد تظاهرت الأدله باستحبابها مع وجوب العمل بمقتضيات أسبابها. سلمنا، لكن ذلك إنما يتجه بالنسبه إلى نفس العقد، وأنه بمجرده لا يقتضي وجوب التأخير، بل غايته الاستحباب، كما يستفاد من أدله استحبابه، ولا كلام فيه للإجماع على جواز العقد المستلزم لعدم وجوب التأخير فيه، ولكنه لا ينافي لزومه بسبب آخر غير نفس العقد المجرد، وهو العقد المركب من الشرط، لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالشرط، كما لو أوقع عقد البيع فإن لا يقتضي وجوب التأخير في أحد العوضين إلى أجل، ولا كذلك لو أوقعه مؤجلًا، فقد يكون عقد القرض بنفسه لا يفيد لزوم أجل، ومع شرطه يفيد لزومه، فلا منافاه بين جواز أجل القرض ولزومه باشتراطه فيه لتغاير السببين ــ انتهى.

ص:٣١٢

١- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٨٧ باب ۶ استحباب إقراض المؤمن ح١، ثواب الأعمال: ص٧۶

٢- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٨٧ باب ۶ استحباب إقراض المؤمن ح١، ثواب الأعمال: ص٧۶

بل قد عرفت أن العقد لازم فى نفسه، لأنه لم يدل دليل على جوازه إلّا ذهاب المشهور إلى جواز القرض، ومثل هذا الدليل لا يكفى فى إثبات حكم على خلاف (أوفوا بالعقود) ونحوه.

وعلى هذا، فلو عقد القرض إلى مده، أو اشتراط الأجل فى نفس العقد أو فى عقد آخر لازم، لزم بالنسبه إلى العقد بسبب واحد، وبالنسبه إلى الشرط فى ضمن هذا العقد أو عقد آخر لازم بسببين، العقد والشرط، ولا منافاه بين اللزومين، كما لا منافاه بين الخيارين.

قال فى القواعد: لو أسقط المديون أجل الدين الذى عليه لم يسقط، وليس لصاحبه المطالبه فى الحال.

وقال فى مفتاح الكرامه: لزوم الأجل فى الدين إنما يكون لثبوته بالعقد اللازم كما إذا باعه نسيئه، أو لجعله، أى الأجل شرطاً فى عقد لازم، بناءً على المشهور، أو يكون بنذر وشبهه، إلى آخر كلامه.

لكن اللازم أن يضاف على ذلك: ما إذا عقد عقد القرض، حيث إن العقد يوجب اللزوم، وكما إذا شرط حسب مقتضى «المؤمنون عند شروطهم»، لكن كلام القواعد ليس فيهما.

وبذلك يظهر ضعف ما عن الدروس، من أنه شرط تأجيله فى عقد لازم، قال الفاضل: يلزم تبعاً للازم، ويشكل بأن الشرط باللازم يجعله جائزاً، فكيف ينعكس، انتهى.

إذ إن كلامه (رحمه الله) غير ظاهر الوجه، فإن الشرط فى العقد اللازم يجعل المشروط لازماً، لا أنه يجعل العقد اللازم جائزاً، وإن كان إذا لم يف المشروط عليه بالشرط كان للشارط الحق فى جواز الفسخ إلّا فى النكاح، كما ذكروا، وهذا غير ما ذكروه فى نقضه على الفاضل (رحمه الله).

ولذا قال فی الجواهر: قد بان لک أنه لا محیص عما علیه الأصحاب من اللزوم فی الشرط فی العقد اللازم، وعدم اللزوم فی عقد القرض، وإن قلنا بکونه من العقود اللازمه، انتهی.

وإن کان یرد علی الکلام الثانی منه بما عرفت من اللزوم فی عقد القرض أیضاً، إذا قلنا بکونه عقداً لازماً، وقد تحقق سابقاً أنه عقد لازم، فلم یظهر وجه عدم لزوم الشرط فی عقد القرض مع قوله (علیه السلام): «المؤمنون عند شروطهم»((۱)).

ومما تقدم یعلم أن قول الشرائع الذی نقلناه: وکذا لو أجل الحال لم یتأجل، إنما یتم لو أجله فی غیر عقد لازم، أو بشرط فی غیر عقد.

أما إذا أجله بشرط فی عقد لازم، فاللازم الأجل، کما أنه لو أجله بشرط فی عقد غیر لازم، کان الکلام مبنیاً علی الخلاف فی أنه هل الشرط فی العقد غیر اللازم یوجب اللزوم، کما قال به جماعه، أو لا یوجب، لأن الأصل لما کان جائزاً لا یکون الفرع لازماً، کما قال به آخرون.

وأما فی الشرط الابتدائی، فقد حقق فی محله کمکاسب الشیخ وغیره، أنه لا یوجب اللزوم، فإن الشرط اللازم المستفاد من «المؤمنون عند شروطهم»، ما کان فی نحو عقد علی تفصیل مذکور هناک.

ولذا قال فی الجواهر: خلافاً لبعض العامه، فذهب إلی لزومه فی ثمن المبیع والأجره والصداق وعوض الخلع دون القرض، وآخر فألزمه فی الجمیع، وهما معاً کما تری، ضروره أن المراد من قوله (علیه السلام): «المؤمنون عند شروطهم» ونحوه العقود المشتمله علی الشرائط، لا الشرائط التی لم تکن فی العقود التی یمکن منع تسمیتها شرطاً، کما هو واضح.

۱- الوسائل: ج۱۵ ص ۳۰ ح۴

مسأله ۱۰ لو أخر الدين بزياره

(مسأله ۱۰): قال فی الشرائع مازجاً مع الجواهر: وکذا لو أخره، أی الدین الحال بزیاده فیه، لم تثبت الزیاده ولا الأجل، بل هو الربا المحرم، بلا خلاف ولا إشکال، انتهی.

أقول: وذلک لوضوح أن القرض الـذی یجر النفع قرض ربوی، سواء قرضه أولاً بعنوان أن یأخـذ منه الأزیـد، أو أقرضه ثانیاً بهذا العنوان لوحده الملاک فیهما.

نعم إذا کان المقترض مجبوراً جاز ذلک له من جهه أن کل شـیء یجوز بسـبب الاضـطرار، فما من شـیء حرمه الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إلیه.

وکذلک مقتضی القاعده جواز ذلک إذا کان بقدر الربح للنقد مما یرجع بالآخره إلی شبه المضاربه، إذ المال عمل متراکم، فإذا کان لإنسانین عملان ضما أحدهما إلی الآخر، جاز لهما الاستفاده من ربحهما، وکذلک إذا کان من إنسان مال ومن آخر عمل، فإنه فی الحقیقه عمل متراکم وعمل غیر متراکم.

نعم یلزم أن لا یکون اجحاف من صاحب المال علی صاحب العمل، أو من صاحب العمل علی صاحب المال، والروایات الوارده فی ذلـک نـاظره إلی أحـد شـیئین، بقرینه روایه تحریم الربـا، والتی تـدل علی أن الحرمه من جهه کونه فساد المال، فإذا لم یکن عرفاً فساد مال لم یکن رباً.

فقد روی محمد بن سـنان: إن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) کتب إلیه فی ما کتب من جواب مسائله: «وعله تحریم الربا لما نهی الله عز وجـل عنه، ولمـا فیه من فسـاد الأـموال، لأن الإنسان إذا اشتری الـدرهم بالـدرهمین، کان ثمن الـدرهم درهماً، وثمن الآـخر باطلاًـ فبیع الربـا وشـراؤه وکس علی کـل حـال علی المشتری وعلی البـائع، فحرم الله عز وجـل علی العبـاد الربا لعله فساد الأموال، کما حرم

على السفيه أن يدفع إليه ماله لما يتخوّف عليه من فساده حتى يؤنس منه رشد، فلهذه العله حرّم الله عز وجل الربا، وبيع الدرهم بالدرهمين، وعله تحريم الربا بعد البينه لما فيه من الاستخفاف بالحرام المحرم، وهى كبيره بعد البيان وتحريم الله عز وجل لها لم يكن إلاّ استخفافاً منه بالمحرم الحرام، والاستخفاف بذلك دخول فى الكفر، وعله تحريم الربا بالنسبه لعله ذهاب المعروف وتلف الأموال ورغبه الناس فى الربح وتركهم القرض، والقرض صنائع المعروف، ولما فى ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال»((1)).

أقول المراد بالربا بالنسبه الربا فى القرض، لأنه يأخذ نسبه خاصه عند الاسترجاع.

ومما ذكرناه ظهر وجه الروايات التى تقول بجواز ذلك، مثل ما رواه محمد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبى الحسن (عليه السلام): إن سلسبيل طلبت منى مائه ألف درهم على أن يربحنى عشره آلاف فأقرضها تسعين ألفاً، وأبيعها ثوباً وشيئاً تقوم بألف درهم بعشره آلاف درهم، قال: «لا بأس»((2)).

قال الكلينى: وفى روايه أخرى: «لا بأس به أعطها مائه ألف، وبعها الثوب بعشره آلاف، واكتب كليها كتابين»((3)).

وعن مسعده بن صدقه، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن رجل له مال على رجل من قبل عينه عينها إياه، فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه، فأراد أن يقلب عليه ويربح، أيبيعه لؤلؤاً أو غير ذلك ما يسوى مائه درهم بألف

١- وسائل الشيعه: ج١٢ ص٤٢٥ باب ١ تحريمه ح١، الفقيه: ج٢ ص١٨٨

٢- وسائل الشيعه: ج١٢ ص٣٧٩ الباب ٩ ح١، فروع الكافى: ج١ ص٣٨٧

٣- وسائل الشيعه: ج١٢ ص٣٧٩ الباب ٩ ح١، فروع الكافى: ج١ ص٣٨٧

درهم ويؤخره، قال: «لا بأس بذلك، قد فعل ذلك أبى (رضى الله عنه) وأمرنى أن أفعل ذلك فى شىء كان عليه»((۱)).

وعن محمد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبى الحسن (عليه السلام): يكون لى على الرجل دراهم فيقول: أخّرنى بها وأنا أربحك، فأبيعه لؤلؤه تقوم على بألف درهم بعشره آلاف درهم، أو قال: بعشرين ألفاً، وأؤخره بالمال، قال (عليه السلام): «لا بأس»((۲)).

وعن عبد الملك بن عتبه، قال: سألته (عليه السلام) عن الرجل يريد أن أعينه المال أو يكون عليه مال قبل ذلك، فيطلب منى مالا أزيد على مالى الذى عليه، أيستقيم أن أزيده مالاً وأبيعه لؤلؤه تسوى مائه درهم بألف درهم، فأقول: أبيعك هذه اللؤلؤه بألف درهم على أن أؤخّرك بثمنها، أو بمالى عليك كذا وكذا شهراً، قال (عليه السلام): «لا بأس»((۳)).

وعن محمد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت للرضا (عليه السلام): الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤه تسوى مائه درهم بألف درهم، ويؤخر عنه المال إلى وقت، قال: «لا بأس به، قد أمرنى أبى ففعلت ذلك»، وزعم أنه سأل أبا الحسن (عليه السلام) عنها، فقال: مثل ذلك((۴)).

وعن محمد بن سليمان الديلمى، عن أبيه، عن رجل كتب إلى العبد الصالح (عليه السلام)، يسأله إنى أعامل قوماً أبيعهم الدقيق أربح عليهم فى القفيز

۱- وسائل الشيعه: ج۱۲ ص۲۷۹ الباب ۹ ح۳، فروع الكافى: ج۱ ص۴۲۱
۲- وسائل الشيعه: ج۱۲ ص۳۸۰ الباب ۹ ح۴، التهذيب: ج۲ ص۱۳۲
۳- وسائل الشيعه: ج۱۲ ص۳۸۰ الباب ۹ ح۵، التهذيب: ج۲ ص۱۳۲
۴- وسائل الشيعه: ج۱۲ ص۳۸۰ الباب ۹ ح۲، والتهذيب: ج۲ ص۱۳۲

درهمین إلی أجل معلوم، وإنهم سألونی أن أعطیهم عن نصف الدقیق دراهم، فهل من حیله لا ـ أدخل فی الحرام، فکتب إلیه: «أقرضهم الدراهم قرضاً وازدد علیهم فی نصف القفیز بقدر ما کنت تربح علیهم»((۱)).

وعن الرضوی (علیه السلام) قال: أروی أنه سئل عن رجل له دین قد وجب فیقول: أسألک دیناً آخر به وأنا أربحک، فیبیعه حبه لؤلؤ یقومها بألف درهم بعشره آلاف درهم أو بعشرین ألف درهم، فقال (علیه السلام): «لا بأس»((۲)).

وروی فی خبر آخر بمثله: «لا بأس»، وزیاده: «وقد أمرنی أبی ففعلت مثل هذا».

قال: وفی موضع آخر: «ولو باع ثوباً یسوی عشره دراهم بعشرین درهماً، أو خاتماً یسوی درهماً بعشر ما دام علیه قسطاً لا یکون شیئاً فلیس بالربا»((۳)).

أقول: لعل الصحیح: ما دام علیه قسط لا یکون شیئاً.

وبذلک ظهر وجه الجمع بین هذه الأخبار وبین خبر الشیبانی، قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): الرجل یبیع المبیع والبایع یعلم أنه لا یسوی، والمشتری یعلم أنه لا یسوی إلاّ أنه یعلم سیرجع فیه ویشتریه منه، فقال (علیه السلام): «یا یونس إن رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال لجار بن عبدالله: کیف أنت إذا ظهر الجور وأورثتم الذل، قال: فقال له جابر: لا بقیت إلی ذلک الزمان، ومتی یکون ذلک بأبی أنت وأمی، قال (صلی الله علیه وآله): إذا ظهر الربا، یا یونس وهذا الربا، فإن لم تشتریه منه رده علیک،

۱- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۳۸۱ الباب ۹ ح۷، التهذیب: ج۲ ص۱۲۷
۲- المستدرک: ج۲ ص۴۷۵ الباب ۶ ح۱
۳- المصدر نفسه

قال: فقلت: نعم، قال: فقال: «لا تقرضنه ولا تقربنه»((۱)).

وبعد ذلک لا حاجه إلی قول الجواهر: بأن هذا الخبر لا یعارض الأخبار السابقه بعد قصوره عن المقاومه من وجوه، خصوصاً بعد قوه احتمال إراده حال عدم قصد البیع منه وإنما لم یوجباه، واحتمال التقیه بما حکی عن العامه من تشدید المنع فی هذه الصوره، وربما حمل علی الکراهه أو غیر ذلک، انتهی.

فإن وجه الجمع العرفی بین هذه الروایات: أنه یجور فی حال الاضطرار، کما هو ظاهر بعض الروایات السابقه، وفی حال عدم کونه ربا، وذلک إنما یکون فیما إذا لم یکن فساد مال، وعدم کونه فساد مال یتحقق بما ذکرناه من کون الربح ربحاً مضاربیاً فی الواقع، فإن هذا هو الذی یقدم علی العقلاء.

أما فی غیر هاتین الصورتین: (صوره الاضطرار، وصوره الربح العقلائی المضاربی) فلا یجوز ذلک علی الظاهر، وإن ذهب بعض الفقهاء إلی جوازه تمسکاً بظهور هذه الأخبار، وقد عرفت عدم ظهورها عند التأمل.

لا یقال: إنه إذا کان ربحاً مضاربیاً، فأیه حاجه إلی البیع.

لأنه یقال: إنه حتی لا یکون بصوره الربا أیضاً، فإن الصوره أیضاً مکروهه للشارع.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۳۷۱ الباب ۵ ح۵، التهذیب: ج۲ ص۱۲۳

مسأله ۱۱ تعجیل الدین المؤجل

(مسأله ۱۱): قال فی الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: یصح تعجیل الدین لو کان مؤجلاً بإسقاط بعضه مع التراضی، بلا خلاف ولا إشکال.

أقول: یصح ذلک، سواء أتی به بصیغه الصلح، أو صرح بالبراءه أو الإسقاط والعفو، کل ذلک لإطلاقات الأدله، ولبعض الروایات الخاصه:

مثل ما رواه زراره، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن رجل اشتری جاریه بثمن مسمی، ثم باعها فربح فیها قبل أن ینقد صاحبها الذی له، فأتاه صاحبها یتقاضاه ولم ینقد ماله، فقال صاحب الجاریه للذین باعهم: اکفونی غریمی هذا والذی ربحت علیکم فهو لکم، قال (علیه السلام): «لا بأس»((۱)).

وعن ابن مسکان، عن محمد بن الحلبی، وعن ابن أبی عمیر، عن حماد، عن الحلبی، جمیعاً عن أبی عبد الله (علیه السلام) مثله.

وعن الحلبی، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، وعن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر(علیه السلام) أنهما قالا: فی الرجل یکون علیه الدین إلی أجل مسمی فیأتیه غریمه فیقول: انقدنی من الذی لی کذا وکذا، وأضع لک بقیته، أو یقول: أنقد لی بعضاً، وأمد لک فی الأجل فیما بقی علیک، قال: «لا أری به بأساً ما لم یزدد علی رأس ماله شیئاً، یقول الله: ﴿لکم رؤوس أموالکم، لا تظلمون ولا تظلمون﴾ »((۲)).

وعن أبان، عن من حدثه، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن الرجل یکون له علی الرجل الدین، فیقول له قبل أن یحل الأجل: عجل لی النصف

۱- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۳۶۹ الباب ۴ أنه یجوز تعجیل الحق بنقص منه ح۱، الفقیه: ج۲ ص۱۳۶

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۲۰ الباب ۳۲ جواز تعجیل قضاء الدین ح۱، الفقیه: ج۲ ص۶۳

من حقی علی أن أضع عنک النصف، أیحل ذلک لواحد منهما، قال (علیه السلام): «نعم»((۱)).

وعن دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمد (علیهما السلام)، أنه سئل عن الرجل یکون له علی الرجل الدین إلی أجل فیأتیه غریمه فیقول: عجل لی کذا وکذا وأضع عنک بقیته، أو أمد لک فی الأجل، قال: «لا بأس به، إن هو لم یزد علی رأس ماله، ولا بأس أن یحط الرجل دیناً له إلی أجل ویأخذه مکانه»((۲)).

وعن ابن أبی جمهور فی درر اللئالی، عن النبی (صلی الله علیه وآله)، أنه قال لکعب بن مالک، وقد تقاضا غریماً له: «اترک الشطر واتبعه ببقیته فخذه»((۳)).

وعن عبد الرحمان بن الحجاج، وداود بن فرقد جمیعاً، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قالا: سألناه عن الرجل یکون عنده المال لأیتام فلا یعطیهم حتی یهلکوا فیأتیه وارثهم ووکیلهم فیصالحه علی أن یأخذ بعضاً ویضع بعضاً فیبرؤه مما کان، أیبرؤ منه، قال: «نعم»((۴)).

وعن محمد بن سهل، عن أبیه، قال: سألت أبا الحسن الرضا (علیه السلام)، عن رجل أوصی بدین فلا یزال یجیء من یدعی علیه الشیء، فیقیم علیه البینه ویحلف، کیف تأمر فیه، قال: «أری أن یصالح علیه حتی یؤدی أمانته»((۵)).

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۶۸ باب ۷ جواز الصلح علی الدیه المؤجل بأقل منه حالاً دون العکس ح۲، التهذیب: ج۲ ص۶۵

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۴ الباب ۲۷ ح۱

۳- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۹ الباب ۳ ح۲

۴- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۶۷ الباب ۶ أنه یجوز للوصی أن یصالح علی مال المیت ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۱

۵- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۶۷ الباب ۶ أنه یجوز للوصی أن یصالح علی مال المیت ح۶، التهذیب: ج۲ ص۶۰

وحيث إن الحكم على وفق القاعده بالإضافه إلى هذه الروايات كان المشهور ذلک، بل لم نجد فيه خلافاً.

قال فى القواعد: وله تعجيل المؤجل بإسقاط بعضه مع التراضى.

وفى مفتاح الكرامه: كما فى السرائر والشرائع والتبصره والتحرير وغيرها، ثم قال: إسقاط الأجل يكفى فيه مجرد الرضا.

أما إسقاط بعض الحق، فيحتمل كونه كذلک، كما يقتضيه ظاهر إطلاقهم، فيكون الرضا بالبعض قائماً مقام الإبراء، فإنه كما يظهر من تضاعيف كلامهم فى مواقع متفرقه أنه لا يختص بلفظ.

وفى كتاب الجنايات يقع بلفظ العقود ونحوه، ويحتمل قوياً توقف البراءه على لفظ يدل عليه صريحاً، البراءه والإسقاط والعفو أو الصلح، لا مطلق الرضا، لأصاله بقاء الملک إلى أن يتحقق شرعاً.

وفى الكفايه هل يكفى الرضا فى الإسقاط، أو تتوقف البراءه على لفظ، فيه وجهان.

أقول: مقتضى القاعده أن كل ذلک تام، وأصاله بقاء الملک لا تقاوم أدله البراءه والإسقاط والعفو والصلح ونحو ذلک، فلا أصل فى المقام، ومفتاح الكرامه أخذ العباره المذكوره فى الاحتمالين عن المسالک كما لا يخفى، وظاهر المسالک نوع تردد فى أنه هل يكفى الرضا، أو يحتاج الأمر إلى لفظ، وجعل الثانى احتمالاً قوياً، ولعل وجهه قوله (عليه السلام): «إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام».

لكن قد عرفت، أن الأقرب الكفايه، فإنه مقتضى القاعده، بالإضافه إلى الروايات السابقه، وحيث عرفت تطابق النص والفتوى على الجواز فلا وجه لاحتمال الربا.

ولـذا قال فى الجواهر: إنه مسـتند إلى النص المعتضـد بفتوى الأصـحاب، بل لم أجـد أحـداً منهم أومأ إلى احتمال الربا فيه سوى الفاضل فى القواعـد وغيرها، بل ظاهره الصـلح وأن الأولى البطلان على تقـدير عموم الربا للمعاوضات، قال: ولو صالح على عين بأخرى فى الربويات، ففى إلحاقه بالبيع نظر، وكـذا فى الـدين بمثله، فإن ألحقناه فسـد، كما لو صالح فى ألف بخمسمائه حل، ولو صالح من ألف حال بخمسمائه مؤجل فهو إبراء على إشكال، ويلزم التأجيل، وكذا الشهيد فى الدروس، ثم نقل عبارته، انتهى.

أقول: لا يصح الإشكال بعد عموم أدله الصلح.

ولا يقال: أى فرق بين الصلح والبيع حتى يحرم فى البيع ويحل فى الصلح.

لأنه يقال: الفرق أن لكل أحكامه، واختلاف الآثار يوجب اختلاف أحكام العقود، كما فى المتعه والنكاح الـدائم، وكـذلك فى المتعه والزنا والطلاق والترك بغير طلاق، إلى غيرها، فإنها بالإضافه إلى الشرعيه عقلائيه أيضاً، وقد ذكرنا بعض التفصيل فى هذا المبحث فى حواشى المكاسب للشيخ (رحمه الله) وفى كتاب الشركه من (الفقه) وغيرهما.

ومما تقدم يعلم أنه لا فرق بين أن يجعل المؤجل معجلاً بإسـقاط بعض، أو أن يجعل المؤجل البعيد مؤجلاً قريباً بإسـقاط بعض، أو أن يجعل شـرط المكان ونحوه كلا شـرط بإسـقاط بعض، مثلا كان اللازم أن يسـلمه فى بلده فى كربلاء، والآن هما فى مكه المكرمه، فيقول له: سلمنى ههنا تسعين فى المائه، فإن ذلك أيضاً مقتضى القاعده، والمستفاد من مناط الروايات المتقدمه.

ثم إنه كما يجوز اسـتعجال البعض بإسقاط الباقى، كذلك يجوز استعجال إعطاء القرض بإعطائه شيئاً، وكذلك استعجال البعض بعمل شىء، وتأخير

البعض الآـخر، أو استعجال المخالف فى قبال الكل، أو المخالف الذى قيمته بعض الدين، مثلا قد يطلب منه ألف بعد شهر فيقول: أعطنى بذلك سكراً، أو يقول: أعطنى بخمسائه سكراً، فكل ذلك جائز.

لكن فى الجواهر: أطلق الأصحاب جوازه بتعجيل البعض بإسقاط الباقى من غير فرق بين المجانس والمخالف، بل ظاهر الجميع كونه بالمجانس على أنه يمكن أن لاـ يكون إبراءً محضاً، لأن الوضع فى مقابله الأجل، بل يمكن خروجه بذلك عن المجانسه، وإن كان ذلك كله لا يخلو من نظر، انتهى.

ولا يخفى أن بين قوله: (أطلق)، وبين قوله: (ل ظاهر الجميع) شبه تناف.

وكيف كان، فالأصل لزوم كل شرط يقع فى القرض، من شرط المكان أو الزمان أو سائر الخصوصيات مما لا يوجب نفعاً، ولذا كان المحكى عن الشهيد فى الدروس أنه صرح بلزومه بالنسبه إلى المكان، خلافاً للفاضل فجعله دائراً مدار المصلحه.

وقال فى الجواهر: أما الشرط الذى لا يقتضى تأخير القرض، فالمتجه بحسب الضوابط لزومه ووجوب الوفاء به، لعموم «المؤمنون» وغيره مما يدل على وجوب الوفاء بالعقود اللازمه، التى لا ريب فى أن عقد القرض منها بعد ما عرفت من أنه ليس لأحدهما فسخه، بحيث يرد العين إلى مالكها، فالأصل لزوم الشرائط فيه، وهل منه شرطيه الصحاح بدل المكسره عند من جوزه، الظاهر لزوم الشرط فى عقد القرض، وإن كان تأخير قرض آخر، انتهى.

نعم اختلفوا فى شرطيه المكسره بدل الصحاح، فقد قال القواعد: ولو

شرط رد المكسره عوض الصحيحه أو الأنقص أو تأخير القضاء لغى الشرط وصح القرض، لأنه عليه لا له.

وقال فى مفتاح الكرامه: وفاقاً للتذكره والدروس فى الأول، مع التصريح به فى التذكره بأن الأقوى صحته لا لزومه، وللتحرير فى الأول والثالث واستشكل به فى الثانى أعنى رد الأنقص.

أما تعليل القواعد بقوله: بأنه عليه لا له، فقد أورد عليه بأنه لا يرتبط بالدعوى.

وعن جامع المقاصد: إنه أجاب عن الإشكال بأن فى ذلك تنبيهاً على أن هذا الشرط كما دل على الرضا بالقرض معه، دل على الرضا به بدينه، بأنه إذا رضى بما عليه رضى بما له بطريق أولى، ويكون الرضا بالقرض واقعاً على وجهين أحدهما مدلول عليه بالمنطوق، والآخر بمفهوم الموافقه، فإذا امتنع أحدهما صح القرض باعتبار الوجه الآخر، انتهى.

أقول: قد عرفت أنه لا يلغو الشرط، لأنه شرط صحيح فى ضمن عقد لازم.

أما بناءً على بطلان الشرط فصحه القرض مقتضى القاعده، لما حقق فى محله من أن الشرط الفاسد لا يوجب فساد العقد.

نعم عند من يرى أن فساد الشرط يوجب فساد العقد يستلزم أن يكون هنا كذلك أيضاً، ولا ينفع فى رده تعليل العلامه، ولا توجيه جامع المقاصد.

أما إذا لم يكن ذلك على نحو الشرط، كما لو كان على نحو القيد بطل القرض أيضاً، لأن بطلان القيد يسرى إلى بطلان المقيد، بلا إشكال ولا خلاف، وقد ظهر بذلك أن قول المسالك أقرب من قول الجواهر، حيث لم يفرق

المسالـك بين شـرطيه الصـحاح بـدل المكسـره وبين أجـل القرض فی عـدم لزوم الجميع، خلافاً للجواهر حيث فرق بينهما بلزوم شرطيه الصـحاح وعدم لزوم الأجل، مع أنهما من واد واحد، ولا دليل خاص بالنسـبه إلی الأجل حتی يخرج عن عموم «المؤمنون عند شروطهم» إلاّ دعوی الإجماع الذی عرفت ما فيه.

كما أن مما تقـدم ظهر وجه النظر فی تشـقيق صاحب جامع المقاصـد، حيث قال: وههنا فائـده، وهی أن الشـروط الواقعه فی عقد القرض أقسام:

الأول: ما يفسده، وهو اشتراط الزياده للمقرض بنفس مال القرض لمحض الإحسان.

الثاني: ما يكون لغواً، أو وعداً، وهو الزياده للمقترض من غير أن يكون للمقرض زياده.

الثالث: ما يكون مؤكداً، كاشتراط رهن به، فهو صحيح قطعاً.

الرابع: ما يكون زياده للمقرض، لكن فی مال القرض، ففی صحته تردد، والأصح الصحه.

الخامس: ما يكون وعداً محضاً، كما لو أقرضه وشرط له أن يقرضه شيئاً آخر، انتهی.

إذ فيه: إن كـل شـرط لاـ يجر نفعاً صـحيح ولاـزم، فشـرط الزيـاده للمقرض باطـل وليس بمبطـل علی مـا تقـدم، وشـرط الزياده للمقترض صحيح، وليس بلغو ولا وعد، وشرط الرهن صحيح، وشرط الزياده للمقرض باطل سواء كان فی مال الرهن أو غير مال الرهن، وشرط أن يقرضه شيئاً آخر صحيح ولازم ولا يكون وعداً.

كما أن بذلك يظهر لك وجه النظر فی ما عن الدروس من أن اشتراط

الخيار فی عقد القرض لغو، إذ فيه أنه عقد لازم فيصح فيه شرط الخيار، بل قول من يقول: بأنه يصح فيه الأجل أيضاً يؤيد صحه الشرط، ولذا رده الجواهر بقوله: ضروره أن اشتراطه يفيد التسلط على فسخ العقد نفسه بحيث يرجع عين المال إلى مالكه، وهو أمر غير مطالبه المقرض بالقيمه أو المثل.

ومما تقدم يعلم أنه إذا كان هنالك غبن فرضاً، أو عدم رؤيه، أو تخلف وصف أو ما أشبه، مما يوجب الخيار فی سائر العقود اللازمه لدليل خاص، يجری مناطه فی المقام، أو لدليل «لا ضرر» على التقريب الذی ذكره الشيخ المرتضى (رحمه الله) فی خيار الغبن، فإنه يأتی هنا أيضاً، لأنه لا خصوصيه فی القرض حتى تكون طارده لتلك الخيارات، فليشمل القرض إطلاقات أو مناطات أدلتها.

أما ما ذكره الجواهر بقوله: بل قد يشكل صحه القرض مع اشتراط الأجل الذی قلنا بعدم لزومه إذا كان المقترض قد علق رضاه على تخيل لزوم الأجل ولو جهلًا منه، ضروره كونه من تلك الشرائط الفاسده التی يبطل العقد معها باعتبار تعلق الرضا عليها فی قول، ففيه مع قطع النظر عن الإشكال السابق، لأن اشتراط الأجل لا بأس به، أنه يرد عليه أن هذا ليس بشرط، بل قيد فتسميته شرطاً غير وجيه، وإذا كان قيداً فقوله (فی قول) غير ظاهر الوجه، لأنه ينبغی البطلان على تمام الأقوال كما هو مذهب المتأخرين، حيث يصرحون بالفرق بين الشرط والقيد، وأن فساد القيد يوجب فساد المقيد.

أما فساد الشرط، فلا يوجب فساد المشروط، إذ القيد جزء مقوم وإذا بطل الجزء بطل الكل، بينما الشرط رضى فی رضى، ولا يكون الرضى العقدی مقيداً بالرضى الشرطی حتى إذا بطل الرضى الشرطی بطل رضى العقد.

ثم الظاهر أنه إذا مات أحد من المقترض أو المقرض، ورث الشرط

وارثه، لأنه مما تركه الميت، وقد ورد ما تركه الميت من حق فلوارثه، كما ذكرنا تفصيله فى كتاب الإرث، فى مسأله إرث الحقوق، وقد ذكرنا هناك كيفيه الإرث، وأنها قد تكون على كيفيه إرث المال، وقد لا تكون على تلك الكيفيه، حسب اختلاف الأدله فى مختلف الحقوق.

وكذلك بالنسبه إلى الأرض وقيمه الأبنيه بالنسبه إلى الزوجه، وكذلك الحبوه بالنسبه إلى الولد، فى ما كان الحق للميت متعلقاً بهذه الأمور الثلاثه، فإنه يرث هذا الحق الزوجه وغير الولد الأكبر على تفصيل ذكرناه هناك، والله سبحانه العالم.

ص:٣٢٨

مسأله ۱۲ وجوب نیه الأداء

(مسأله ۱۲): قال فی الشرائع: من کان علیه دین وغاب صاحبه غیبه منقطعه یجب أن ینوی قضاءه، وعلق علیه المسالک بقوله: وجوب نیه القضاء ثابت علی کل من علیه حق، سواء کان ذو الحق غائباً أم حاضراً لأن ذلک من أحکام الإیمان، کما قالوا فی العزم علی الواجب فی الوقت الموسع، لا لکونه بدلاً عن التعجیل، وإنما ذکر الوجوب مع الغیبه المنقطعه تأکیداً، انتهی.

وفی الجواهر علق علی القول الشرائع بقوله: إجماعاً محکیاً إن لم یکن محصلًا، ثم استدل علیه بالأصل، وبصحیح زراره: سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن الرجل یکون علیه الدین لا یقدر علی صاحبه، ولا علی ولی له، ولا یدری بأی أرض هو؟ قال: «لا جناح علیه بعد أن یعلم الله من نیه الأداء»((۱)).

أقول: دلاله الروایه والأصل علی وجوب نیه الأداء کدلاله ما ذکره المسالک من أنه من أحکام الإیمان غیر ظاهر، إذ کونه من أحکام الإیمان ناقش فیه الشیخ المرتضی فی أول الرسائل، إذ لا یکون واجبان علی الشخص بالنسبه إلی الواجبات: واجب العزم وواجب العمل، فإذا لم ینو لم یکن إلّا التجری کسائر الواجبات، کما إذا نوی عدم الصلاه، أو شرب الخمر، أو عدم الحج، أو الزنا، لکنه ترک المحرم وأتی بالواجب، فهل یقال: إنه فعل حراماً بعدم نیه الواجب أو نیه عدمه أو نیه الحرام؟ وهل یقال: إنه إذا عزم عدم عطاء الدین فعل حرامین، حرام عدم العزم وحرام عدم الأداء، والروایات لا

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۱۰ الباب ۲۲ إن من کان علیه دین لغائب وجب علیه نیه القضاء والاجتهاد فی طلبه ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۰

دلاله فيها على كثرتها، وإنما المستفاد منها ظاهراً تقبيح الفاعل لا تقبيح الفعل بأن يكون حراماً.

نعم، لا شك فى أن الأحوط ما ذكره المشهور، وإن كنت لم أفحص حتى أرى أنه المشهور، وإنما اعتمدنا على كلام الجواهر فى دعواه الإجماع، وعلى ذكر جمله من الفقهاء لذلك.

فمن الروايات ما رواه عبد الغفار الجازى، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل مات وعليه دين، قال: «إن كان أتى على يديه من غير فساد لم يؤاخذه الله إذا علم من نيته، إلّا من كان لا يريد أن يؤدى أمانته، فهو بمنزله السارق، وكذلك الزكاه أيضاً، وكذلك من استحل أن يذهب بمهور النساء»((۱)).

وعن نضر بن السويد مثله، وقال (عليه السلام): «إن كان أنفقه من غير فساد»، وقال: «إذا علم من نيته الأداء»((۲)).

وعن ابن فضال، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من استدان ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزله السارق»((۳)).

وعن الحسن بن على، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «من كان عليه دين ينوى قضاءه كان معه من الله حافظان يعينانه على الأداء عن أمانته، فإن قصرت نيته عن الأداء قصر عنه من المعونه بقدر ما قصر من نيته»((۴)).

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۵ باب ۵ وجوب نيه القضاء مع العجز عن القضاء ح۱
۲- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۵ باب ۵ وجوب نيه القضاء مع العجز عن القضاء ح۱
۳- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۶ باب ۵ وجوب نيه القضاء مع العجز عن القضاء ح۲، فروع الكافى: ج۱ ص۳۵۵
۴- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۶ باب ۵ وجوب نيه القضاء مع العجز عن القضاء ح۳، التهذيب: ج۲ ص۵۹

وعن عمر بن يزيد، قال: أتى رجل أبا عبد الله (عليه السلام) يقتضيه وأنا عنده، فقال له: «ليس عندنا اليوم شيء، ولكنه يأتينا خطر ووسمه فتباع إن شاء الله»، فقال له الرجل: عدنى، فقال (عليه السلام): «كيف أعدك وأنا لما لا ـ أرجو أرجى منى لما أرجو»((۱)).

لكن ربما يقال: بعدم دلاله هذه الروايه، واحتمال أن يكون يقتضى اقتضاء إحسان لا اقتضاء دين، ثم لا دلاله فيها على النيه التى هى محل الكلام.

وروى محمد بن على بن الحسين، بإسناده عن أبى خديجه، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: «أيما رجل أتى رجلاً فاستقرض منه مالاً وفى نيته أن لا يؤديه فذلك اللص العادى»((۲)).

وعن الرضوى (عليه السلام): «روى أن من كان عليه دين ينوى قضاءه ينصب من الله حافظان يعينانه على الأداء، فإن قصرت نيته نقصوا عنه من المعونه بمقدار ما يقصر من نيته»((۳)).

وقال (عليه السلام) فى موضع آخر: «واعلم أن من استدان ديناً ونوى قضاه فهو فى أمان الله حتى يقضيه، فإن لم ينو قضاه فهو سارق، فاتق الله وأدّ إلى من له عليك»((۴)).

وربما يستدل أيضاً بما عن الغوالى، عن النبى (صلى الله عليه وآله) قال: «ما يسرنى أن لى

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۶ باب ۵ وجوب نيه القضاء مع العجز عن القضاء ح۴، التهذيب: ج۲ ص ۶۰

۲- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۸۶ باب ۵ وجوب نيه القضاء مع العجز عن القضاء ح۵، الفقيه: ج۲ ص ۶۰

۳- مستدرك الوسائل: ج۲ ص۴۸۹ باب ۵ ح۱

۴- مستدرك الوسائل: ج۲ ص۴۸۹ باب ۵ ح۱

مثل أحد ذهباً أتى على ليله وعندى منه دينار إلّا ديناراً أرصده لدين على»((1)).

وعن إسماعيل بن كثير بن بسام، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «السراق ثلاثه: مانع الزكاه، ومستحل مهور النساء، وكذلك من استدان ديناً ولم ينو قضاءه»((2)).

لكن هذه الروايات ظاهره فى القبح والكراهه إذا أدى، كما أنه كذلك بالنسبه إلى مهور النساء، ويؤيد ذلك الشده فى المهور بما لا يقول به فقيه، مثلا فى روايه فضيل بن يسار، عن أبى عبد الله (عليه السلام): «فى الرجل يتزوج المرأه ولا يجعل فى نفسه أن يعطيها مهرها فهو زنا»((3)).

وفى روايه على بن فضال، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من أمهر مهراً لا ينوى قضاءه كان بمنزله السارق»((4)).

إلى غيرها من الروايات، حيث لا يقول فقيه بذلك وبالآثار المترتبه على الزنا والسرقه ونحوهما، وإنما هو تشديد لأجل الأداء، فإذا أدى لم يكن بذلك بأس.

نعم، لا إشكال فى قبحه للفاعل، وفى الكراهه قطعاً، أما الحرمه كما ذكره الشرائع وتبعه الشارحان وغيرهما فمحتاج إلى التأمل، ويؤيده لفظ الحب فى روايه حمدان بن إبراهيم الهمدانى المرويه فى الفروع، رفعه إلى بعض الصادقين (عليهما السلام) قال: «إنى لأحب للرجل أن يكون عليه دين ينوى قضاءه»((5)).

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۹ باب ۵ ح۴

۲- الخصال: باب الثلاثه ص۱۷۱ ح۱۹۰

۳- وسائل الشیعه: ج۱۵ ص۲۱ باب ۱۱ من أبواب المهور ح۱

۴- وسائل الشیعه: ج۱۵ ص۲۱ باب ۱۱ من أبواب المهور ح۲

۵- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۸۰ باب ۲ جواز الاستدانه مع الحاجه إلیها ح۴، فروع الکافی: ج۱ ص۳۵۳

وبذلک يظهر أن القرض لا يفسد بسبب نيه عدم القضاء، أو عدم نيه القضاء، كما أن البيع لا يفسد بسبب عدم نيه التسليم، أو نيه عدم التسليم، وكذلک لا يفسد النكاح بنيتهما.

أما ما ذكره الجواهر بقوله: يستفاد من نصوص السرقه أن عدم نيه القضاء حال القرض مفسده لعقده، فيحرم على المقترض التصرف بالمال حينئذ، فغير ظاهر الوجه، وقد قال بعد ذلک: إنه لم يجده محرراً فی كلامهم بل فيها ما ينافيه.

أقول: فمقتضى القاعده هو ما ينافيه، كما وجده فی كلماتهم.

ثم إن الشرائع قال: وأن يعزل ذلک عند وفاته، وعلق عليه المسالک بقوله: أما وجوب العزل عند الوفاه فهو مناسب لتمييز الحق وأبعد عن تصرف الورثه فيه، وربما قيل بوجوب العزل عند اليأس من الوصول إليه وإن لم يحضر الوفاه، وهو أحوط.

أما العزل عند الوفاه فظاهر كلامهم، خصوصاً على ما يظهر عن المختلف، أنه لا خلاف فيه، وإلّا لأمكن تطرق القول بعدم الوجوب لأصاله البراءه مع عدم النص.

وعن جامع المقاصد: إن ظاهرهم أن وجوب العزل عند الوفاه إجماعی، لكن الظاهر أنه لا إجماع فی المسأله، بل عن الرياض أنه بعد أن حكی عن المسالک وجامع المقاصد ما تقدم قال: وهو كما تراه، مع أن فی السرائر ادعی إجماع المسلمين على العدم، وهو أقوی للأصل، وإن كان الأول أحوط وأولی، وأحوط منه العزل مطلقاً، فقد حكی فی المسالک قولاً واحداً، ولكنه لا يلزم منه انتقال الضمان بالعزل، بل عليه الضمان مع التلف على الإطلاق، لعدم

الدليل على الانتقال.

هـذا وإن نـاقش فى كلاـم الريـاض الجواهر إلاّـ أن مقتضـى القاعـده ما ذكره الرياض، إذ الأصل عـدم وجوب العزل، بل وسـيره المتشـرعه على عدم العزل، ولم يحك عن رسول الله (صـلى الله عليه وآله) ولا عن على (عليه السـلام) ولا عن غيرهما من الأئمه (عليهم السلام) ممن كان مديوناً العزل عند الوفاه، بل ظاهر الأدله عدم العزل.

فقد روى الطبرسى، عن ابن عباس قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) توفى ودرعه مرهونه عند رجل من اليهود، على ثلاثين صاعاً من شعير، أخذها رزقاً لعياله ((١)).

وقد تقدم حديث دين أمير المؤمنين (عليه السلام)، إلى غيرهما من الروايات.

فالقول بعدم وجوب العزل هو مقتضى القاعده.

وأبعـد من ذلـك مـا جعله الجواهر مشـعراً لقول الشـرائع وغيره، حيث قـال: وربمـا يشـعر به خبر هشام بن سالم قال: سأل خطاب الأعور أبا إبراهيم (عليه السـلام) وأنا جالس وقال: إنه كان عند أبى أجير يعمل عنده بالأجر ففقدناه وبقى له من أجره شىء، ولا نعرف له وارثـاً، قال (عليه السـلام): «فاطلبه»، قال: قـد طلبناه ولـم نجـده، فقال (عليه السـلام): «مساكين»، حـرك يـديه، قال: فأعاد عليه، قال: «اطلب واجهـد، فإن قـدرت عليه وإلا فكسبيل مالك حتى يجىء له طالب، فإن حدث بك حدث فأوص به إن جاء له طالب أن يدفع إليه»((٢)).

أقول: وقـد ذكرنا هـذا الخبر، وبعض الأخبار الآخر المفيـده نفس الفائده فى كتاب الارث، ولا دلاله فى شـىء منها على ما ذكره الشرائع، وأيده الجواهر.

أما قول الجواهر أخيراً: اللهم إلاّ أن يدعى أنه وإن انعزل بالعزل إلاّ أنه مضـمون على المديون حتى يصل إلى المالك، لكنه كما ترى محتاج إلى الدليل.

ص:٣٣۴

١- مستدرك الوسائل: ج٢ ص۴٨٨ الباب ٢ ح٢

٢- وسائل الشيعه: ج١٣ ص١١٠ الباب ٢٢ ح٣، التهذيب: ج٢ ص١۶۶

نعم، ينبغى الاقتصار فيما خالف الأصل من العزل، على المتيقن من النص والفتوى، وهو فى حاله الوفاه.

ففيه نظر واضح، إذ بأى دليل يحصل بالعزل انقطاع الضمان، وانحصار الدين، مع أن مقتضى القاعده أنه لا يحصل الكلى الذى فى الذمه فى العين الخارجيه بالعزل، سواء كان العزل عند الوفاه، أو قبل ذلك.

قال فى الشرائع: ويوصى به ليوصل إلى ربه، أو إلى وارثه إن ثبت موته.

أقول: حيث إن الحق يجب إيصاله إلى أهله، فلا خصوصيه فى الوصيه، بل هى أحد أفراد كيفيه الإيصال، سواء أعطاه إلى أمين ليوصله، أو أوصى به وصيه إلى ثقه أو نحوه، مما يوثق بأنه طريق مأمون الإيصال، أو يشهد على ذلك أو ما أشبه، فإن هذه الأمور إذا كانت متساويه فى كونها طريقاً عرفياً كان على سبيل البدل، وإن كان بعضها طريقاً عرفياً دون بعض، قدم ذلك على الذى ليس بطريق، مثلاً لو علم أن الوصيه لا تنفذ، أو علم أن الحاكم الجائر يأخذ ضريبه على ما تركه مما يسبب ضرر صاحب الحق أو ما أشبه، لزم الجنوح إلى فرد مأمون، وما ذكره الفقهاء فى هذا الباب غالباً من باب المثال.

قال فى الجواهر، عند قول الشرائع المتقدم: عن الصيمرى نفى الخلاف فيه، بل فى النهايه أوصى به إلى من يثق به، بل فى الروضه يجب الوصايه به إلى ثقه، لأنه تسليط على مال الغير، وإن قلنا بجواز الوصايه إلى غيره فى الجمله، لكن فى الدروس أبدل الوصيه بالإشهاد، والنصوص التى قد سمعت بعضها وتسمع الآخر قد تضمنت الأول، اللهم إلّا أن يحمل على المثال، إذ الظاهر أنه بعد العزل يصير كباقى الأمانات الواجب إظهارها بحيث لا يخشى عليه التلف، انتهى.

وقد ذكرنا فی باب الوصیه، وكتاب الطهاره فی مسائل الأموات، وفی كتاب الإرث بعض ما یرتبط بالمقام.

ومما تقدم یظهر وجود المناقشه فی ما ذكره القواعد، قال: ولو غاب الدائن وجب علی المدیون نیه القضاء والعزل عند وفاته والوصیه به لیوصل إلی مالكه أو وارثه، ولو جهله اجتهد فی طلبه، فإن أیس منه قیل یتصدق به عنه، وعن الشیخ أنه أطلق وجوب العزل، وعن ابن إدریس قال بعدم وجوبه والإشهاد ولو یئس منه تصدق به عنه.

ثم قال الشرائع: ولو لم یعرفه اجتهد فی طلبه، ومع الیأس یتصدق به عنه علی قول، ومراده قول الشیخ فی النهایه ومن تبعه، فإنه قال فیما حكی عنه: ومن وجب علیه دین وغاب عنه صاحبه غیبه لم یقدر علیه معها وجب علیه أن ینوی قضاءه، ویعزل ماله من ملكه، فإن حضرته الوفاه أوصی به إلی من یثق به، فإن مات من علیه الدین سلمه إلی ورثته، فإن لم یعرف له وارثاً اجتهد فی طلبه، فإن لم یظفر به تصدق به عنه، ولیس علیه شیء، انتهی.

أقول: مقتضی القاعده أنه إذا یئس عن صاحبه أعطاه لإمام المسلمین، لأنه وارث من لا وارث له، علی تقدیر العلم بموته وعدم وارث له، أما إذا علم الوارث وجهله ویئس من الوصول إلیه فالتصدق، وكذلك إذا لم یعلم موته ویئس من الوصول إلیه، فإن هنا أیضاً التصدق علی حسب مجهول المالك ونحوه.

وحیث قد ذكرنا تفصیل الكلام حول هذه المسأله فی موارد آخر، نكتفی منه بهذا القدر، والله سبحانه العالم.

ص:۳۳۶

مسأله ۱۳ لا يتعين الدين إلّا بالقرض

(مسأله ۱۳): قال في الشرائع: الدين لا يتعين ملكاً لصاحبه إلّا بقبضه.

وقال في الجواهر: أو قبض من يقوم مقامه شرعاً بعد دفع المديون، أو من يقول مقامه، بل الظاهر اعتبار نيه كونه عن الدين في الدفع، فلا يجزى الدفع المطلق، فضلاً عن المقصود به غير الدين، كل ذلك لأصلى عدم حصوله بدون ذلك وعدم توقفه على غيره، بعد الإجماع والسيره القطعيه، وما يستفاد من تدبر النصوص، مضافاً إلى صدق تشخص الحق بذلك عرفاً.

أقول: المديون إذا جعل شيئاً مصداقاً لكلى الدين لا يتحقق ذلك إلّا بقبض الدائن، وذلك لأن تحققه بدون القبض يوجب تصرفاً فى تسلط الدائن، فهو خلاف «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم»، والوكيل حاله حال الدائن، سواء كان وكيلاً قهرياً كالحاكم والولى، أو وكيلاً اختيارياً، لأنه حينئذ ليس خلاف سلطنته، وكذلك الدائن لا يحق له أن يأخذ مال المديون باعتباره ديناً له إلّا برضاه، وإلّا كان تصرفاً فى سلطه المديون، وحال وكيل المديون حال المديون أيضاً لما تقدم.

نعم، فى مورد التقاص القهرى لا بأس بذلك، لأن الشارع وهو الولى المطلق أجازه.

وكذلك الأمر يحتاج إلى النيه، كما ذكره الجواهر، إذ لو دفع زيد إلى عمرو ديناراً، كان هذا الدينار قابلاً للانطباق على دينه، وقابلاً لأن يكون هديه، أو خمساً أو زكاةً وما أشبه فى الموارد الممكنه، إذ لا وجه لتعينه ديناً، كما لا وجه لتعينه خمساً أو زكاه أو هديه أو نحوها، فإنما الأعمال بالنيات، والعرف يرى أنه بدون النيه لا يتحقق، وقد سكت عليه الشرع مما يدل على أنه مضاه.

نعم، لا يلزم العلم التفصيلى، بل يكفى العلم الإجمالى، كما إذا أعطاه

دينارين وكان أحدهما دينه، والآخر ملكه الذى جعله أمانه عند الدائن، فإن الدين لا دليل على لزوم كونه مشخصاً، وكذلك فى سائر الأماكن، كما إذا أعطاه زيد شاه ليعطيها لعمرو فأعطى لعمرو شاتين ولم يعين أن أيهما شاه الأمانه، بل قال شاه أمانه وشاه لك خمساً أو زكاةً أو وفاءً أو ما أشبه، إذ لا دليل على اعتبار أكثر من ذلك، كما أنه لو أعطى زيداً وعمروا الشاه، وقال: إنها لأحدهما خمساً أو زكاةً أو ديناً أو ما أشبه وقبلا، فإنه يكفى فى الوفاء، إذ لا دليل على لزوم التشخيص بالنسبه إلى الدائن، وكذلك إذا علم بأنه مديون لزيد ديناراً إما من باب الدين وأما من باب أمانه إنسان عنده يوصله إلى صاحبه، فأخذه زيد وقبله عن أيهما، فإنه يتحقق ما عليه من دين أو أمانه أو غير ذلك.

والحاصل: إن الإجمال فى الدائن، أو فى المديون، أو فى الدين، لا ينافى وصول الحق إلى صاحبه إذا كان بموازينه.

ثم قال الشرائع: لو جعل الدين مضاربه قبل قبضه لم يصح.

وفى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، بل فى ظاهر المختلف وصريح السرائر، وعن ظاهر التبصره الإجماع عليه، لا لعدم ملكه، وإلّا لم يجز بيعه مثلاً، بل لعدم تعيينه المعتبر فيها.

ولما رواه الباقر (عليه السلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، فى الرجل يكون له مال على رجل يتقاضاه فلا يكون عنده ما يقضيه، فيقول له: هو عندك مضاربه، فقال: «لا يصلح حتى يقبضه منه». المنجبر سنداً ودلاله بما عرفت المتمم بالنسبه للمضاربه به إلى غير المديون بالاتفاق على عدم الفرق بينهما فى البطلان، انتهى.

أقول: الروايه رواها المشايخ الثلاثه(۱) فی غیر الاستبصار، عن السکونی، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، عن أمیر المؤمنین (علیه السلام)، ولعل صاحب الجواهر ظفر بروایه مسنده الباقر (علیه السلام) لم نظفر علیها.

وکیف کان، فالروایه کما ذکر مجبوره لوجودها فی الکتب الثلاثه، ولما عرفت من الإجماع علی طبقها، فالحکم بذلک لا مناص منه من جهه الإجماع والروایه، ولولاهما لأمکن القول بالصحه، لأن مثله عقلائی فیما إذا لم یکن الشارع ردع عنه.

وحیث إن هذه المسأله ذکرناها فی الشرح فی الأمر الأول من الأمور التی یشترط فی المضاربه، حیث قال صاحب العروه: الأول، أن یکون رأس المال عیناً، فلا تصح بالمنفعه ولا بالدین، فلو کان له دین علی أحد لم یجز أن یجعله مضاربه إلّا بعد قبضه، ولو أذن للعامل فی قبضه ما لم یجدد العقد بعد القبض. نعم، لو وکله علی القبض والإیجاب من طرف المالک والقبول منه بأن یکون موجباً قابلاً صح، وکذا لو کان له علی العامل دین لم یصح جعله قراضاً إلّا أن یوکله فی تعیینه، ثم إیقاع العقد بالإیجاب والقبول بتولی الطرفین، انتهی.

لم یکن داع لتفصیل الکلام هنا، بل أصل المسأله لا یرتبط بهذا الباب، ولذا قال فی المسالک: هذه المسأله بباب المضاربه ألیق، وإنما ذکر هنا لمناسبه ما.

ولو اختلفا فی أنه هل وکل المدیون فی القبض أم لا، فالأصل عدم الوکاله، کما هو واضح.

ص:۳۳۹

۱- الفروع: ج۱ ص۳۹۸، التهذیب: ج۲ ص۶۲ و۱۷۰، الفقیه: ج۲ ص۷۵

ولو اختلفا بعد اتفاقهما فی أصل الوکاله فی أنه هل کانت الوکاله قبل العقد أو بعد العقد، فالظاهر أن أصاله صحه العقد محکمه علی أصاله عدم کون الوکاله قبل العقد، کما فی کل أصل صحه یعارض الاستصحاب، فإن أصل الصحه مقدم، کما ذکره الشیخ فی المکاسب وغیره فی غیره.

وکذلک الأصل الصحه لو اختلفا فی أنه هل کان دیناً فجعله قراضاً، أو أنه سلمه مالاً فجعله قراضاً بدون أن یکون دیناً.

إلی غیر ذلک من صور الاختلاف الذی یحکم فیها أصل الصحه.

مسأله ۱۴ ثمن خمر الذمی للمسلم

(مسأله ۱۴): قال فی الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: لا خلاف فی أن الذمی إذا باع من مثله ما لا یصح للمسلم تملکه کالخمر والخنزیر، مع مراعاه شرائط الذمه، کالتستر ونحوه، جاز دفع الثمن لهذه المحرمات إلی المسلم عوضاً عن حق له فی ذمه الذمی، بلا خلاف أجده، والإجماع بقسمیه علیه، لإقرار شریعتنا له خاصه علی ما عنده، ومن هنا لو کان البائع لها مسلماً أو حربیاً أو ذمیاً متظاهراً، لم یجز قبض أثمانها لفساد البیع، فیبقی المال علی ملک صاحبه، فلا یجوز تناوله عن الحق وغیره، بلا خلاف معتد به أجده فی شیء من ذلک، انتهی.

أقول: الظاهر أن معاملات الکفار بینهم، فیما لم یمنعها الإسلام بالنسبه إلیهم، وإن منعها بالنسبه إلی المسلمین، لا بأس بها، فقد ذکرنا هذه المسأله مکرراً فی موارد متعدده متناسبه، من غیر فرق بین أن یکون بیعاً أو غیر بیع، مثلًا لو أعطی المجوسی لأخته مهراً لزواجه بها، کان هذا المهر بالنسبه لنا حلالاً إذا أعطتنا المجوسیه إیاه هدیه أو معاوضه أو ما أشبه، وکذلک بالنسبه إلی أهل الخلاف، فإنهم إذا باعوا الجری أو المارماهی أو ما أشبه وأعطونا الثمن جاز لنا أخذه، لقاعده «ألزموهم بما التزموا به»، وکذلک إذا تزوج المخالف أختاً له من الرضاعه فیما کان ذلک جائزاً عندهم حراماً عندنا، فإن المهر أیضاً نتمکن أن نأخذه منها، ویکون لنا حلالاً لقاعده الإلزام.

أما بالنسبه إلی أصل المسأله فهناک روایات:

مثل الصحیح، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، فی رجل کان له علی رجل دراهم فباع خمراً أو خنازیر وهو ینظر إلیهم فقضاه، فقال: «لا بأس به، أما للمقتضی

فحلال، وأما للبائع فحرام»((1)).

وصحيح زراره، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، فی الرجل یکون لی علیه دراهم، فیبیع بها خمراً أو خنزیراً، ثم یقضینی منها، فقال: «لا بأس»، أو قال (علیه السلام): «خذها»((2)).

وخبر الخثعمی، سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن الرجل یکون لنا علیه الدین فیبیع الخمر والخنازیر، فقال: «لا بأس به، لیس علیک من ذلک شیء»((3)).

وخبر أبی بصیر، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، عن الرجل یکون له علی الرجل مال فیبیع بین یدیه خمراً أو خنازیر یأخذ ثمنه، قال: «لا بأس»((4)).

وخبر منصور بن حازم، قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): لی علی رجل ذمی دراهم فیبیع الخمر والخنزیر، وأنا حاضر فیحل لی أخذها، فقال (علیه السلام): «إنما لک علیه دراهم فقضاک دراهمک»((5)).

ثم إنه لا ینبغی الإشکال فی عدم صحه أخذ الثمن إذا کان البائع مسلماً غیر مستحل.

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۱۶ باب ۲۸ أنه یجوز للمسلم استیفاء دین من الذمی ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۲

۲- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۱۷۱ باب ۶۰ أنه الذمی إذا باع خمراً وخنزیراً جاز للمسلم قبض ثمنه من دینه ونحوه، الفروع: ج۱ ص۳۹۵

۳- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۱۷۱ باب ۶۰ أنه الذمی إذا باع خمراً وخنزیراً جاز للمسلم قبض ثمنه من دین ونحوه ح۴، التهذیب: ج۲ ص۱۵۵

۴- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۱۷۲ باب ۶۰ أنه الذمی إذا باع خمراً وخنزیراً جاز للمسلم قبض ثمنه من دینه ونحوه ح۵، التهذیب: ج۲ ص۱۵۵

۵- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۱۷۱ الباب ۶۰ ح۱، الفروع: ج۱ ص۳۹۵

أما المسلم المستحل كأهل الخلاف بالنسبه إلی النبیذ وما أشبه فلا بأس به لقاعده الإلزام.

أما المسلم غیر المستحل، کالعامه بالنسبه إلی الخمر والخاصه مطلقاً، فلا ینبغی الإشکال فی حرمه الثمن، لإطلاق أدله حرمه أکل ثمن الخمر ولعن آکله.

مثل ما رواه محمد بن مسلم، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، فی رجل ترک غلاماً له فی کرم له یبیعه عصیراً فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه، قال: «لا ـ یصلح ثمنه»، ثم قال (علیه السلام): «إن رجلاً ـ من ثقیف أهدی إلی رسول الله (صلی الله علیه وآله) راویتین من خمر، فأمر بهما رسول الله (صلی الله علیه وآله) فأهریقتا، فقال: إن الذی حرّم شربها حرّم ثمنها»، ثم قال أبو عبد الله (علیه السلام): «إن أفضل خصال هذه التی باعها الغلام أن تصدق بثمنها»((1)).

وعن زید بن علی، عن آبائه (علیهم السلام)، قال: «لعن رسول الله (صلی الله علیه وآله) الخمر، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، ومشتریها، وساقیها، وآکل ثمنها، وشاربها، وحاملها، والمحموله إلیه»((2)).

وعن جابر، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «لعن رسول الله (صلی الله علیه وآله) فی الخمر عشره: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقیها، وحاملها، والمحموله إلیه، وبائعها، ومشتریها، وآکل ثمنها»((3)).

وعن الحسین بن زید، عن الصادق (علیه السلام)، عن آبائه (علیهم السلام) فی حدیث المناهی: «إن رسول الله (صلی الله علیه وآله) نهی أن یشتری الخمر، وأن یسقی»، وقال: «لعن

۱- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۱۶۴ الباب ۵۵ ح۱، التهذیب: ج۲ ص۵۵

۲- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۱۶۴ الباب ۵۵ ح۳

۳- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۱۶۵ الباب ۵۵ ح۴

الله الخمر، غارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها، وحاملها، والمحموله إليه»([(١)](#)).

وعن أبی بصیر، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، قال: سألته عن ثمن الخمر، فقال: «أهدی إلی رسول الله (صلی الله علیه وآله) روایه خمر بعد ما حرمت الخمر، فأمر بها أن تباع، فلما أن مر به الذی یبیعها ناداه رسول الله (صلی الله علیه وآله) من خلفه: یا صاحب الروایه إن الذی حرم شربها فقد حرم ثمنها، فأمر بها فصبت فی الصعید، فقال (صلی الله علیه وآله): ثمن الخمر ومهر البغی وثمن الکلب الذی لا یصطاد من السحت»([(٢)](#)).

وعن جراح المدائنی، قال: قال أبو عبد الله (صلی الله علیه وآله): «من أکل السحت ثمن الخمر، ونهی عن ثمن الکلب»([(٣)](#)).

إلی غیرها من الروایات التی بهذه المضامین.

ولذا حق لصاحب الجواهر أن یستغرب من کلام المحدثین، قال: ومن الغریب ما عن صاحب الکفایه من أن التقیید بما إذا لم یکن البائع مسلماً مناف لإطلاق أخبار کثیره، والحکم به مشکل إلاّ أن یکون المقصود المنع بالنسبه إلی البائع، وأیده فی الحدائق بقوله (علیه السلام): «أما للمقتضی فحلال، وأما للبائع فحرام»، انتهی([(٤)](#)).

إذ الروایه، لا إطلاق فیها، والتقیید إنما جاء من الروایات المتقدمه کما عرفت.

أما روایات التصدق بالثمن، کالروایه السابقه،

١- وسائل الشیعه: ج١٢ ص١۶۵ الباب ۵۵ ح۵، الفقیه: ج٢ ص١٩۵ و٢١۵

٢- وسائل الشیعه: ج١٢ ص١۶۵ الباب ۵۵ ح۶، التهذیب: ج٢ ص١۵۵

٣- وسائل الشیعه: ج١٢ ص١۶۶ الباب ۵۵ ح٧، التهذیب: ج٢ ص١۵۵

۴- الوسائل: ج ص الباب ۶٠ ما یکتسب به ح٢

وروايه أبی أيوب، قال: قلت لأبی عبد الله (عليه السلام): رجل أمر غلامه أن يبيع كرمه عصيراً فباعه خمراً، ثم أتاه بثمنه، فقال: «إن أحب الأشياء إلی أن يتصدق بثمنه»((١)).

فاللازم حملها علی ما إذا جهل المشتری، وإلاّ المال باق علی ملكه، إذ لا رضايه له بأن يكون ثمنه للبائع مجاناً حتی يكون ملكاً للبائع، ولو كان كذلك لم يكن وجه لإعطائه صدقه.

وفی روايه رواها القطب الراوندی، أنه أهدی راويه من خمر إلی النبی (صلی الله عليه وآله)، قال (صلی الله عليه وآله): هی حرام»، قال: أفلا أبيعها وأنتفع بثمنها، فقال (صلی الله عليه وآله): «لعن الله إليهود، انطلقوا إلی ما حرم الله عليهم من شحوم البقر والغنم، فأذابوها وجعلوها أهاله باعوها واشتروا بها ما يأكلون، وإن الخمر حرام وثمنها حرام»((٢)).

ثم إن الجواهر استدل علی اشتراط الاستتار فی الذمی، وأن يكون البائع ذمياً لا ـ مطلقاً من سائر الكفار، بأن إطلاق الأدله أو عمومها قاض بحرمه تناول أثمان هذه المحرمات، وعدم ملكها مطلقاً، فينبغی الاقتصار فی الخروج عنها علی المتيقن، وهو الأخذ من الذمی المستتر دون المتجاهر، قال: ومنه يعلم الوجه فی عدم إلحاق الحربی به، خصوصاً بعد عدم عموم فی النصوص السابقه يشمله، بل قد يدعی انسباق خلافه منها، لاعتبار عدم معهوديه بيعه فی بلا الإسلام، انتهی.

وفيه: إنه لا وجه للتقييد بالذمی بعد إطلاق الأدله السابقه الشامل للذمی

ص:٣٤٥

١- وسائل الشيعه: ج١٢ ص١۶۴ الباب ۵۵ ح٢، الفروع: ج١ ص٣٩۵

٢- مستدرك الوسائل: ج٢ ص۴۵٢ الباب ۴٧ ح٣

والحربى، والمعاهد والمحايد، ووجود لفظ الذمى فى السؤال فى روايه لا يوجب التقييد فى سائر الروايات، مع وجود قاعده «ألزموهم بما التزموا به»، وقد ذكرنا فى بعض المباحث أن الحربى يملك ويصح نكاحه وغير ذلك، منتهى الأمر إذا ظهر المسلمون عليهم حل لهم أموالهم ونساؤهم وما أشبه بدليل ثانوى، فجعل الأصل الحرمه إلّا ما خرج خلاف قاعده الإلزام، والاستتار إنما هو شرط الذمه، لا أنه يوجب بطلان بيع إذا لم يستتر، ولذا لم يقيده بالاستتار الشرائع وغيره، كما لا يخفى على من راجع كلماتهم.

وهل يقال ببطلان عقد المجوسى أخته، أو الذمى محارمه إذا جعل ذلك فى مجلس علنى، كيف وقد أفتى الفقهاء بصحه إرثهم وما أشبه مما ينافى الاستتار، فاللازم تقييد الاستتار بمورده، وبقدر ما دل الدليل، لا أنه يسرى الإجهار إلى بطلان البيع ونحوه.

ويؤيد ذلك ما تقدم فى الروايات من اطلاع المسلم عليه، ولذا توقف المحدث البحرانى فيه، بل قال: الأقرب عدم اشتراطه. وقول الجواهر أنه فى غير محله، غير ظاهر الوجه.

نعم، لو كان مسلم يبيع خمراً أو خنزيراً أو شيئاً محرماً آخر، أو عمله حرام، كعمل الفاجره وما أشبه، فإذا لم نعلم بأن المال الذى يريد إعطاءه لنا فى بيع أو هديه أو ما أشبه من ذلك الحرام، لا بأس بقبوله، لأصاله الحليه، وحمل فعل المسلم على الصحيح، كما قرر فى محله، ولا حاجه إلى التحقيق.

كما أن الحال كذلك فيما إذا أعطانا الكافر مالاً، ولم نعلم هل أنه حصله من الحرام فى مذهبه كالسرقه أم لا، لما ذكرناه فى بعض مباحث (الفقه) من أن أصل الصحه فى العمل ليس خاصاً بالمسلم، بل يجرى فى غير المسلم أيضاً، لإطلاق بعض الأدله، وللسيره المستمره من زمن الرسول (صلى الله عليه وآله) إلى هذا اليوم فى تعامل

المسلمین مع الکفار، مع عدم علمهم بصحه أعمالهم حتی عند أنفسهم.

أما إذا أسلم الکافر وعنده خمر أو خنزیر، فالمشهور أنه یخرج عن ملکه، لصحیحه ابن أبی نجران، (أو ابن أبی عمیر، کما فی نسخه)، عن بعض أصحابنا، عن الرضا (علیه السلام) قال: سألته عن نصرانی أسلم وعنده خمر وخنازیر، وعلیه دین، هل یبیع خمره وخنازیره فیقضی دینه، قال (علیه السلام): «لا»((١)).

وعن معاویه بن سعید، عن الرضا (علیه السلام) مثله((٢)).

خلافاً للمحکی عن نهایه الشیخ، فقال: تولی بیعها له غیره، لخبر یونس، فی مجوسی باع خمراً أو خنازیر إلی أجل مسمی ثم أسلم قبل أن یحل المال، قال (علیه السلام): «له دراهمه»، وقال: أسلم رجل وله خمر أو خنازیر ثم مات وهی فی ملکه وعلیه دین، قال: «یبیع له دیانه، أو ولی له غیر مسلم خمره وخنازیره ویقضی دینه، ولو سأله أن یبیعه وهو حی لا یمسکه»((٣)).

لکن هذا الحدیث حیث إنه مخالف للقاعده، وهو مجهول نسبته إلی الإمام وإن کان مرویاً فی الکافی، لا یمکن العمل به فی قبال المشهور، ولذا قال الجواهر: وهو مع کونه مقطوعاً، وفی سنده جهاله یمکن حمله علی أن له ورثه کفاراً یبیعون ذلک ویقضون دیونه، فلا یخرج به عما دل علی المسلم لا یملک ذلک، ولا یجوز بیعه مباشره ولا تسبیباً کما هو واضح، انتهی.

أما بالنسبه إلی القطعه الأولی من الروایه، فهی حسب مقتضی القاعده،

١- وسائل الشیعه: ج١٢ ص١٦٧ الباب ٥٧ ح١، الفروع: ج١ ص٣٩٥ و٣٩٤

٢- وسائل الشیعه: ج١٢ ص١٦٧ الباب ٥٧ ح١، الفروع: ج١ ص٣٩٥ و٣٩٤

٣- وسائل الشیعه: ج١٢ ص١٦٧ الباب ٥٧ ح٢، التهذیب: ج٢ ص١٥٥

لأن ذمه المشترى للخمر والخنزير صارت مديونه بالمال، فهو يطلب منه مالا.

أما بالنسبه إلى بيعه وما أشبه، فقد انقضى فى حال كفره، فلا يسبب إسلامه إسقاط حقه عن ذمه الكافر أو المسلم الذى أسلم هو أيضاً، وكذلك الحال فى أمثاله، كما إذا تزوج المجوسى بأخته بمهر ثم أسلما، فإن العقد يبطل، لكن المهر ثابت، لأن الدخول كان محترماً فى دينهم، وسبب ذلك بضميمه العقد المهر المسمى فى ذمه الزوج، فلها مطالبته بمهرها، وهكذا بالنسبه إلى الربا وغيره من الأموال التى تتعلق بالذمم فى حال كون ذلك فى حال الكفر، وقد كان ذلك صحيحاً عندهم.

وهكذا الحال، إذا استبصر المخالف وهو يطلب مالاً، ولا يصح ذلك المال فى حال الاستبصار، وإن كان صحيحاً فى حال غير الاستبصار، فإنه يطلب منه ذلك المال، وإن فرض استبصارهما معاً.

وإذا باع مسلم من ذمى خمراً أو خنزيراً، كان فعله حراماً لما عرفت، ولخصوص روايه القطب كما تقدمت، ولم يملك المسلم الثمن، وإن أعطاه الذمى إياه فاللازم عليه أن يرجعه إليه.

واذا رأينا فى بلاد الإسلام من باع الخمر أو الخنزير، ولم نعلم هل أنه مسلم حتى لا نأخذ الثمن منه، أو أنه كافر حتى يصح لنا الأخذ، فالظاهر أن اللازم فرضه مسلماً، لأنه الأصل فى بلاد الإسلام، كما ذكروا ذلك فى باب اللقطه، وفى باب الميت، وفى باب الصبى الملتقط، وغير ذلك.

أما إذا كان ذلك فى بلاد الكفر كلندن مثلاً فى الحال الحاضر، فلا بأس، لأن الأصل فيه الكفر، فيشمله أدله أخذ الثمن من الكافر.

ولو انعكس بأن باع الكافر الخمر لمسلم، فالظاهر صحه البيع بالنسبه

إلى الكافر فى أخذنا الثمن منه، وإن كان حراماً بالنسبه إلى المسلم الذى هو طرفه، ولذا أشكل فى الجواهر على قول التذكره، قال: بل قد يقال: إنه ينبغى الاقتصار فى الذمى أيضاً على ما إذا باع من مثله. أما إذا باع الخمر من مسلم أو حربى يحرم تناول الثمن منه، ومن هنا قيده بذلك فى التذكره، ولعله مراد من أطلق كالمصنف وغيره للأصل المتقدم، اللهم أن يقال: إن إقراره على مذهبه يقتضى جواز تناوله منه أيضاً بعد أن كان مذهبه الجواز، والحرمه على المسلم والحربى، بل الفساد بالنسبه إليهما لا ينافى ذلك، إذ هو حكم آخر، ضروره تحقق الفساد واقعاً حتى فى بيعه من مثله، لإطلاق ما دل على أن ثمن الخمر سحت الشامل للجميع، وجواز التناول منه لا ـ ينافى كونه كذلك بالنسبه إليه، كما أومأ إليه خبر الصادق (عليه السلام) بقوله: «إنه للمقتضى حلال، وعليه حرام»، وهو جيد جداً، بل له مؤيدات كثيره تظهر بأدنى تأمل، انتهى.

أقول: لكنك قد عرفت أن جعل الحربى كالمسلم، غير ظاهر الوجه، بل الحربى كالذمى فى هذا الأمر.

أما إذا اقترض ذمى من ذمى خمراً ثم أسلما، فالظاهر سقوط الخمر عن ذمه ذلك المديون، لأن هذا الإنسان طالب منه خمراً، والخمر لا ـ يملكها المسلم. أما احتمال أن تنتقل إلى القيمه، فلا وجه له، وإن قال به بعض، ولذا كان المحكى من جزم الفاضل والمحقق الثانى السقوط، وإن كان الدروس ذهب إلى أن الأقرب لزوم القيمه بإسلام الغريم، وفيه نظر.

ولذا قال فى الجواهر: إنه مناف للأصل وغيره.

ولا فرق فى ذلك بين المثلى والقيمى كالخنزير عند المشهور الذين يجعلونه قيمياً، إذ القيمى أيضاً

يبقى فى الذمه إلى أن ينتقل إلى القيمه، فإذا سقط عن الذمه، فلا وجه للانتقال إلى القيمه.

ومنه يظهر وجه النظر فى قول الجواهر: أما إذا اقترض خنزيراً فالقيمه لازمه له مطلقاً، إلّا إذا قلنا بأنه يضـمن بمثله، فيأتى فيه حينئذ ما تقدم فى الخمر.

إذ يرد عليه أنـه إذا قلنـا بالضـمان بـالقيمه لـم تكـن القيمه فى وقت الضـمان، وإنمـا القيمه فى وقت الأـداء، وعليه فى الـذمه هو الخنزير، فإذا أسلم فقد سقط عن الذمه، ولا ينتقل إلى القيمه.

وكيف كـان، فمما يؤيـد ما ذكرناه من مقتضـى القاعـده فى أنه إذا طلب منه مالاً فى حال كفره، ولو كان المال مما هو حرام فى مـذهب الإسـلام، ثم أسـلما صـح له المطالبه وكانت ذمته مشـغوله، ما رواه عبـد الله بن جعفر، فى قرب الإسـناد، عن عبـد الله بن الحسن، عن جده على بن جعفر، عن أخيه موسـى بن جعفر (عليه السـلام)، قال: سألته عن رجلين نصـرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً إلى أجـل فأسـلما قبـل أن يقبضـا الثمن، هـل يحـل له ثمنه بعـد الإسـلام، قـال (عليه السـلام): «إنمـا له الثمن فلا بأس أن يأخذه»((١)).

وعن على بن جعفر روايته فى كتابه أيضاً.

ومن ذلك يعلم، أنه إذا نكح المسـلم أخته المجوسـيه حراماً عند المسـلم، وحلالاً عند المجوسيه، طلبت المجوسيه المهر منه ولو بعد الإسلام.

أما إذا انعكس بأن نكح المجوسى أخته المسلمه حلالاً عنده، وحراماً

١- وسائل الشيعه: ج١٢ ص١٧٢ الباب ٦١ ح١

عندها لم تطلب منه شيء، لا قبل إسلام المجوسى ولا بعده، لأن المهر حرام بالنسبه لها.

وهكذا فى سائر الفروع المشابهه لذلك.

وكيف كان، فقد ظهر مما تقدم وجه النظر فى قول المسالك: التقييد بالذمى فى كلام الشرائع لإخراج الحربى، إذ لا يجوز أخذ ثمن ذلك منه، لعدم إقرار الشريعه له على ذلك، ولابد من تقييد الذمى بكونه مستتراً فى بيع ذلك، كما هو مقتضى إقرار الشريعه، ولو تظاهر به لم يجز، انتهى.

ثم إذا دخل المجوسى بأخته المسلمه جاهله حرمه النكاح، كان لها عليه مهر المثل.

ص:٣٥١

مسأله ۱۵ هل یصح تقسیم الذمه؟

(مسأله ۱۵): قال فی الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: إذا کان لاثنین فصاعداً مال فی ذمه أو ذمم، ثم تقاسما بما فی الذمه أو الذمم، بأن تراضیا علی أن ما فی ذمه زید لأحدهما، وما فی ذمه عمرو لآخر، لم یصح عند المشهور، نقلاً وتحصیلاً، بل عن الشیخ وابن حمزه الإجماع علیه، وحینئذ فکل ما یحصل من أحدهما لهما معاً، وما یتوی منهما.

أقول: مقتضی القاعده لو لا النص الخاص المؤید بالشهره المحققه والإجماع المدعی الصحه، لأن الحق لا یعدوهما، فإذا تراضیا فلا وجه لعدم الصحه.

نعم فی المقام نصوص خاصه تدل علی ما ذکروه:

مثل صحیحه سلیمان بن خالد، سألت أبا عبد الله (علیه السلام)، عن رجلین کان لهما مال بأیدیهما، ومنه متفرق عنهما، فاقتسما بالسویه ما کان بأیدیهما وما کان غائباً عنهما، فهلک نصیب أحدهما مما کان غائباً، واستوفی الآخر، علیه أن یرد علی صاحبه، قال (علیه السلام): «نعم، ما یذهب بماله»((۱)).

وموثق ابن سنان، سألت أبا عبد الله (علیه السلام)، عن رجلین بینهما مال، منه دین ومنه عین، فاقتسما العین والدین، فتوی الذی کان لأحدهما من الدین أو بعضه، وخرج الذی للآخر، أیرد علی صاحبه، قال (علیه السلام): «نعم ما یذهب بماله»((۲)).

ومرسل أبی حمزه، قال: سئل أبو جعفر (علیه السلام) عن رجلین بینهما مال، منه بأیدیهما ومنه غائب، فاقتسما الذی بأیدیهما، وأحال کل واحد منهما بنصیبه

۱- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۱۶ باب أنه إذا کان لاثنین دیون فاقتسمامها فما حصل وما ذهب علیها ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۵

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص ۱۸۰ الباب ۶ ح۲، التهذیب: ج۲ ص۱۶۸

من الغائب، فاقتضى أحدهما ولم يقتض الآخر، قال: «ما اقتضى أحدهما فهو بينهما، ما ذهب بماله»((1)).

وعن جعفر، عن أبيه، عن على (عليهم السلام) مثله، إلّا أنه قال: «ما اقتضى أحدهما فهو بينهما، وما يذهب بينهما»((2)).

وعن محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام) نحوه((3)).

وعن معاويه بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، وذكر مثله((4)).

وعن عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجلين بينهما مال، منه دين ومنه عين، فاقتسما العين والدين، فتوى الذى كان لأحدهما من الدين أو بعضه، وخرج الذى للآخر، أيرد على صاحبه، قال (عليه السلام): «نعم، ما يذهب بماله»((5)).

وعن دعائم الإسلام، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، أنه قال فى الشريكين إذا افترقا واقتسما ما فى أيديهما وبقى الدين والغائب فتراضيا أن صار لكل واحد حصه فى شىء منه، فهلكت بعضه قبل أن يصل، قال: «ما هلك فهو عليهما معاً، ولا يجوز قسمه الدين»((6)).

وقد أرسل فى المسالك وغيره المسأله إرسال المسلّمات، قال: قسمه ما فى الذمم غير صحيحه، وعبر الشرائع عن البطلان بلازمه، وهو كون الحاصل لهما والذاهب عليهما، إلى آخر كلامه.

ولذا استغرب فى الجواهر كلام الأردبيلى قائلاً: فمن الغريب ما عن الأردبيلى

1- المصدر: ج13 ص 180 الباب 6 و3
2- وسائل الشيعه: ج13 ص179 الباب 6 ح1، التهذيب: ج2 ص168 ح2
3- وسائل الشيعه: ج13 ص179 الباب 6 ح1، التهذيب: ج2 ص168 ح2
4- وسائل الشيعه: ج13 ص179 الباب 6 ح1، التهذيب: ج2 ص168 ح2
5- وسائل الشيعه: ج13 ص179 الباب 6 ح1، التهذيب: ج2 ص168 ح2
6- مستدرك الوسائل: ج2 ص493 الباب 25 ح1

من اختصاره على خبر الرياض للمشهور، ثم قال: والشهره ليست بحجه، وابن إدريس مخالف، إلى آخر كلامه.

أقول: ابن إدريس ظاهره الخلاف، بل فوق ذلک ادعى عدم موافق للشيخ فى كلامه قائلا: الذى يتقضيه أصول مذهبنا أن لكل واحد من الشريكين على المديون قدراً مخصوصاً، وحقاً غير حق شريكه، وله هبه الغريم وابراؤه منه، فمتى أبرأه أحدهما من حقه برأ من حقه فقط، وبقى حق الآخر لم يبرأ منه، بلا خلاف، واذا استوفاه وتقاضاه منه لم يشارک شريكه الذى ذهب أو أبرأ أو صالح منه على شىء، بلا خلاف. فلو كان شريكه بعد فى المال الذى فى ذمه الغريم، لكان فى هذه الصور كلها يشارک من لم يهب ولم يبرأ فيما يستوفيه منه ويقبضه.

إلى أن قال: ولم يذهب إلى ذلک سوى شيخنا أبى جعفر الطوسى فى نهايته، ومن قلده وتابعه، بل شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان لم يذكر ذلک فى كتاب له ولا تفسير، وكذلک السيد المرتضى، ولا تعرض للمسأله ولا وضعها أحد من المصنفين، وإنما ذكر ذلک شيخنا فى نهايته من طريق أخبار الآحاد، ورد بذلک ثلاثه أخبار أحدهما مرسل، وعند من يعمل بأخبار الآحاد لا يعول عليه، إلى آخر كلامه.

أقول: تنظير ابن إدريس غير تام، ولو فرض تماميه القياس كان اللازم الخروج منه بسبب الأدله الخاصه التى عرفتها، ولذا قال فى محكى المختلف: إن الاعتبار يقضى بذلک، فإنه بعد أن حكى القولين قال: وقول الشيخ ليس بعيداً من الصواب، وقياس ابن إدريس القبض على الهبه والإبراء غلط، لأن ذلک إسقاط للحق بالكليه، فينتفى حق الشريک ضروره.

أما فی صوره القبض فلیس کذلک، إذ المال مشترک، فإذا دفع إلی أحدهما فإنما دفع عما فی ذمته، والدفع إنما هو للمال المشترک فلا یختص به القابض، إلی آخر کلامه.

وکیف کان، فمقتضی القاعده هو صحه إیقاع جمیع أنحاء المعاملات علی حصه کل واحد منهما، من صلح وحواله وکفاله وضمان وإبراء وبیع وغیر ذلک، إلاّ ما ذکر فی النص من التقسیم.

وعلیه فیحمل خبر علی بن جعفر (علیه السلام)، عن أخیه (علیه السلام)، المروی عن قرب الإسناد: سألته عن رجلین اشترکا فی سلم، أیصلح لهما أن یقتسما قبل أن یقبضا، قال (علیه السلام): «لا بأس»((1)). علی إراده بیان الجواز، أو بعض المحامل الآخر، حیث إنه لا ـ یتمکن من مقاومه الأخبار السابقه، ولا یمکن أن یقال: إنه أخص من تلک الأخبار، لأن الخصوصیه لا قوه لها فی تقیید إطلاق الأخبار السابقه.

ومما ذکر من القاعده یظهر وجه النظر فی تحقیق صاحب الجواهر، حیث قال: التحقیق مع قطع النظر عن النصوص عدم تعین ما قبضه أحدهما لأحدهما، بل هو علی ملک الدافع، لأن المشترک بینهما کلی إلاّ أن یتعین بقبضهما معاً، ضروره تلازم کل منهما بالقبض علی ملک الآخر، فلیس لکل منهما نصف مستقل عن الآخر، وإلاّ لاتجه کلام ابن إدریس، انتهی.

إذ قد عرفت أن مقتضی القاعده مع قطع النظر عن النصوص قبول

1- وسائل الشیعه: ج13 ص116 باب 29 أنه إذا کان لاثنین دیون فاقتسماهما فما حصل لهما وما ذهب علیهما ح2، قرب الإسناد: ص113

التقسيم فما يقبضه أحدهما يكون له، إذ الحق لا يعدو الثلاثه، والمفروض اتفاقهم على ذلك.

أما بعد ورود النص فالحكم هو ما تقدم.

ولو تشاحوا بأن قال كل واحد: إنى لا أرضى أن تأخذ أنت نصيبى، ولا أن يأخذ ثالث، وإنى لا استعد أن آخذ نصيبك أيضاً، كان مقتضى القاعده أن يوكل الحاكم أحدهما أو الثالث أو نفس المديون فى جعل الحق لهذا أو لهذا، والظاهر أن جعل الحاكم أحدهما لقبض الحق لنفسه ولشريكه أولى من جعل ثالث، لأن جعل الثالث تسليط فى حق الاثنين، بينما جعل أحدهما تسليط فى حق الآخر فقط، والضروره تقدر بقدرها.

ومنه يعلم وجه النظر فى إطلاق جواهر، حيث قال: لو تشاحا فى توكيل أحدهما عن الآخر فى القبض، ولا أمكن قبضهما معاً، أقام الحاكم مقامهما شخصاً آخر، أو كفى التخليه لهما، أو غير ذلك.

وقد ظهر مما تقدم صحه الحواله والوكاله والصلح والضمان وغيرها بالنسبه إلى كل واحد منهما، وحكى عن الشهيد فى الحواشى المنسوبه إليه توقف الفاضل فى التذكره فى الحواله، وعن جامع المقاصد التردد فى صحه الصلح، وكلاهما غير ظاهر الوجه.

قال فى الجواهر: ولو كان الدين المشترك فى ذمه واحده وأراد أحدهما الاختصاص بحصته من غير إشكال، صالح المديون عنها بما يدفعه إليه من مقدارها، أو وهبها له لعوضها، أو أحال بها لدين عليه أو نحو ذلك، انتهى.

ووجه الجميع واضح.

ص:٣٥٦

وقال فی المسالک: والحیله فی تصحیح ذلک، أن یحیل کل منهما صاحبه بحصته التی یرید إعطاءها صاحبه ویقبل الآخر، بناءً علی صحه الحواله ممن لیس فی ذمته دین.

ولو فرض سبق دین علیه، فلا إشکال فی الصحه، ولو اصطلحا علی ما فی الذمم بعضاً ببعض، فقد قرب فی الدروس صحته، وهو حسن، بناءً عی أصالته.

أقول: أما الشق الأول، فلأنهم اختلفوا فی صحه الحواله من البریء.

وأما الثانی، فلأنا لو قلنا إن الصلح لیس أصلًا برأسه، وإنما هو تابع للمعامله التی یفید الصلح فائدتها، یکون الصلح حینئذ بمنزله التقسیم، فحیث لم یصح التقسیم لم یصح الصلح، وقد ذکرنا فی کتاب الصلح جعل غیر أحد من الفقهاء الصلح أصلًا برأسه.

ثم إذا کانا کافرین ممن یصح عندهم تقسیم ما فی الذمه أو الذمم، لا بأس بذلک، لقاعده الإلزام، کما أنه إذا کان أحدهما مسلماً والآخر کافراً، یصح عند الکافر التقسیم، فالظاهر صحه التقسیم، سواء وقع من المسلم أو من الکافر، لصدق قاعده الإلزام علی کلیهما، المسلم یلزم الکافر بما التزم به، سواء وقع التقسیم من المسلم أو من الکافر، ولیس المقام مما لا یصح للمسلم بدلیل خارجی، مثل ما إذا کان للمسلم أخت مجوسیه حیث لا یصح له زواجها لقانون إلزامها بما التزمت به، حیث إن ذلک بدلیل خارج، وإلاّ ـ ففی کل مورد یکون الطرف کافراً یصح إلزامه بما التزم به، إلاّ فیما خرج، کما تقدم فی المسأله السابقه من عدم صحه بیعه خمراً أو خنزیراً، وإن کان الکافر یعتقد بصحه البیع،

إلا أن المسلم يحرم عليه ذلك، إلى غير ذلك من الأمثله الخارجه عن عموم قاعده الإلزام.

ومنه علم حال المخالف فى هذه المسأله، فإنه كحاله فى سائر المسائل، مما تشمله قاعده الإلزام.

والظاهر أنه إذا قسما وهما كافران، ثم أسلما بقيا على التقسيم، كما إذا مثلاً جعلا كل ما يعطيه المديون فى الشهر الأول لزيد، وكلما يعطيه فى الشهر الثانى لعمرو، إذ بعد تقسيمهما وصحه تقسيمهما إذا أسلما، يكون الدين كما قسما، لا كما كان قبل التقسيم.

أما بالنسبه إلى المديون، فلا يفرق الحال أن يكون مسلماً أو كافراً، فى المسائل المذكوره.

ص:۳۵۸

مسأله ۱۶ بیع الدین بأقل منه

(مسأله ۱۶): قال فی الشرائع: إذا باع الدین بأقل منه، لم یلزم المدین أن یدفع إلی المشتری أکثر مما بذله، علی روایه.

وقال فی القواعد: ویصح بیع الدین علی من هو علیه وعلی غیره، فیجب علی المدیون دفع الجمیع إلی المشتری، وإن کان الثمن أقل، علی رأی.

قال فی مفتاح الکرامه: هذا رأی المتأخرین، کما فی الدروس والمهذب البارع، وهو المشهور کما فی مجمع البرهان، وعلیه الأکثر کما فی الإیضاح وجامع المقاصد، وهو الموافق للقوانین کما قاله جماعه، وفی غایه المرام أنه لا خلاف فی جواز بیع الدین بأقل من قیمته مع علم البائع بالقیمه، انتهی.

وهو خیره السرائر إذا صح البیع، والتحریر والتذکره والإرشاد والمختلف والإیضاح وشرح الإرشاد وفخر الإسلام والتنقیح والمقتصر وغایه المرام وجامع المقاصد والمسالک والروضه ومجمع البرهان والکفایه.

وقال الشیخ فی النهایه: من باع الدین بأقل مما له علی المدین لم یلزم المدیون أکثر مما یلزم المشتری من المال، وحکی ذلک عن القاضی، وقد مال إلیه علی الظاهر المحقق فی الشرائع والشهید فی اللمعه وغایه المراد وصاحب إیضاح النافع، وفی الدروس لا معارض للخبر، وتردد فی النافع کما هو ظاهر تلمیذه فی شرحه.

أقول: مقتضی القاعده الذهاب إلی ما ذهب إلیه الشیخ، فإنه وإن کان خلاف الأصل، إلّا أن المستند وهو روایتان مرویتان کل واحده منهما فی الکافی والتهذیب لا بأس بالاستناد إلیه، بعد أن ذکرنا مکرراً: إن روایات الکافی یمکن العمل بها، وإن کان فی طریقها ضعف، لضمان صاحب الکافی.

ص:۳۵۹

فعن محمـد بن الفضـيل، عن ابن حمزه، قال: سألت أبا جعفر (عليه السـلام) عن رجل كان له على رجل دين فجاءه رجل فاشتراه منه بعرض ثم انطلق إلى الذى عليه الدين فقال: أعطنى ما لفلان عليك فإنى قد اشتريته منه، كيف يكون القضاء فى ذلك، فقال أبو جعفر (عليه السلام): «يرد الرجل الذى عليه الدين ماله الذى اشتراه به من الرجل الذى له الدين»((1)).

وروى محمد بن الفضـيل، قال: قلت للرضا (عليه السلام): رجل اشترى ديناً على رجل، ثم ذهب إلى صاحب الدين فقال له: ادفع إلى مـا لفلاـن عليـك فقـد اشتريته منه، قـال: «يـدفع إليه قيمه ما دفع إلى صاحب الـدين وبرأ الـذى عليه المال من جميع ما بقى عليه»((2)).

روى الأـولى الشـيخ، عن أحمـد بن محمـد بن عيسـى. والثـانيه عن محمـد بن أحمـد، ودلالتهما ظاهره، والمناقشه فى الـدلاله لا يوجب رفع الظهور.

وبذلك يظهر أن تضـعيف الروايتين لعمل المشهور على خلافهما، أو بضعف السند، أو بضعف الدلاله، غير ظاهر الوجه، كما أن تضعيفهما بسبب معارضتهما لعموم الكتاب والسنه أيضاً كذلك، بعد كونهما أخص.

ومنه يعرف ضـعف مـا فى المسالـك، قـال: والمسـتند ضـعيف مخـالف لأـصول المـذهب، ولعموم الأـدله وإطلاقها، بل الكتاب والسنه، وربما حملتا على الضمان مجازاً، لأنه معاوضه تشبه البيع، أو على فساد البيع، فيكون

١- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٩٩ باب ١٥ عدم جواز بيع الدين بالدين ح٢، التهذيب: ج٢ ص ٦٠

٢- وسائل الشيعه: ج١٣ ص ١٠٠ باب عدم جواز بيع الدين بالدين ح٣، التهذيب: ج٢ ص ٦١

دفع ذلـک الأقل مأذوناً فیه من البائع فی مقابله ما دفع، ویبقی الباقی لمالکه، والأقوی أنه مع صـحه البیع یلزمه دفع الجمیع، ولابد من رعایه السـلامه من الربا، ورعایه شـروط البیع لو کان أثماناً، ولو وقع ذلک بصیغه الصلح صح أیضاً، وسلم من اعتبار الصرف والربـا علی الأـقوی فیهما، لـدخول الربا فی کل معاوضه، عملاً بإطلاق الآیه واختصاص الصـرف بالبیع، ومنع ابن إدریس من بیع الدین علی غیر من هو علیه مطلقاً وهو ضعیف، انتهی کلام المسالک.

وأنت تری أنه ضعف الخبرین تاره من جهه السند، وأخری من جهه الدلاله، وکلاهما منظور فیه.

أما قوله: ولابـد من رعایه السـلامه من الربا، ورعایه شـروط الصـرف لو کان أثماناً، فقـد أشار بـذلک إلی ردّ ابن إدریس، حیث أشـکل علی الشـیخ بأنه کیف یقول بـذلک مع لزوم هـذین المحذورین، قال: إن الشـیخ کیف یقول بذلک إذا کان الدین ذهباً، فکیف یجوز أن یبیعه بـذهب أقـل منه، وإن کـان فضه کیف یجوز أن یبیعه بفضه أقـل منه، وإن کـان ذهباً فباعه بفضه، أو فضـه فباعه بـذهب کیف یجوز انفصالهما عن مجلس البیع إلاّ أن یتقابضا، ولذا ردّه المختلف بأن الشـیخ لم یحصـر هو ولا غیره الدین فی النقود، بـل یجوز أن یکون ذهبـاً وفضهً وغیرهمـا من الأـقمشه والأتعه، ثم لم یحصـر بیع الـدین بالنقود، ولا أوجب أن یکون الثمن من الذهب أو الفضه حتی یتعجب من ذلک ابن إدریس.

وبذلک یظهر أیضاً ضـعف ما ذکره الجواهر من المحمل للروایتین، بحملهما علی الشـراء للمدیون نفسه ولو بصـیغه الصلح، بإذن من المدیون أو بإجازه لاحقه تکون من الصلح حقیقه، إذا فرض کون العوض من الجنس.

وقال فی رد ابن إدریس: إن إطلاق الشیخ منزل علی إحراز شرایط البیع

وليس فى قوله أقل شهاده على ذلك، إذ يمكن فرضه فى المتجانسين فى غير الربويين بعد تسليم عدم صدق الأقل بالنسبه إلى قيمه المدفوع، انتهى.

ثم إن الإيضاح ذكر فى محكى كلامه: إنه لو كان على الدين رهن انتقل إلى المشترى، تبعاً للدين.

كما أن فى مفتاح الكرامه قال: ولو كان الثمن مساوياً أو أزيد، كأن يكون الدين مائه، فيبيعه بثوب مساو للمائه أو زائداً عليها قيمه، صح إجماعاً.

كما فى شرح الإرشاد وحواشى الكتاب.

أما ما ذكره القواعد فى أول كلامه من صحه بيع الدين على من هو عليه وعلى غيره، فقد تقدم الكلام فيه فى باب السلم، ولذا لا حاجه إلى تكراره، والله سبحانه العالم.

ص:٣٦٢

مسأله ۱۷ مکروهات فی الدین

(مسأله ۱۷): عنون الوسائل الباب بأنه یکره لمن یتقاضی الدین المبالغه فی الاستقضاء، ویستحب له إطاله الجلوس ولزوم السکوت، وذلک لأن شده الاستقضاء والعنف لا یلیق بالمؤمن، فمن علامه المؤمن لین الکلام، کما قاله الرسول الأعظم (صلی الله علیه وآله) لعلی (علیه السلام)، فیما نظمه الشاعر بقوله:

مکارم الأخلاق فی ثلاثه منحصره

لین الکلام والسخا والعفو عند المقدره

نعم إذا کان مماطلاً جاز له شده الکلام، لأنه مانع عن الحق، والمانع عن الحق یتخاشن معه.

فقد قال علی (علیه السلام): «أمرنا رسول الله (صلی الله علیه وآله) أن نلاقی أهل المعاصی بوجوه مکفهره»((۱)).

وهذا أهل معصیه کما تقدم فی بعض الأحادیث: أنه یحل عقوبته وعرضه.

أما الروایات الوارده فی المقام:

فعن حماد بن عثمان قال: دخل رجل علی أبی عبد الله (علیه السلام) فشکی إلیه رجلا من أصحابه، فلم یلبث أن جاء المشکو، فقال أبو عبد الله (علیه السلام): «ما لفلان یشکوک»، فقال: یشکونی أنی استقضیت منه حقی، قال: فجلس أبو عبد الله (علیه السلام) مغضباً، ثم قال: «کأنک إذا استقضیت حقک لم تسیء، أرایت ما حکی الله عز وجل فقال: **(**ویخافون سوء الحساب**)**، أتری أنهم خافوا الله أن یجور علیهم، لا ـ والله ما خافوا إلاّ ـ الاستقضاء، فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضی فقد أساء»((۲)).

۱- الوسائل: ج۱۱ ص۴۱۳ الباب ۶ ح۱، إلاّ أن فی الوسائل (نلقی) بدل (أن نلاقی)

۲- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۰۰ باب ۱۶ إنه یکره لمن یتقاضی الدین المبالغه فی الاستقضاء ح۱، التهذیب: ج۲ ص۶۲

وعن محمد بن يحيى، رفعه إلى أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رجل: إن لى على بعض الحسينين مالا، وقد أعيانى أخذه، وقد جرى بينى وبينه كلام ولا آمن أن يجرى بينى وبينه فى ذلك ملازماً لا يحمد، قال أبو عبد الله (عليه السلام): «ليس هذا طريق التقاضى، ولكن إذا أتيته أطل الجلوس وألزم السكوت»، قال الرجل: فما فعلت ذلك إلّا يسيراً حتى أخذت مالى((١)).

وعن حماد بن عثمان، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، أنه قال لرجل: «يا فلان مالك ولأخيك»، قال: جعلت فداك، كان لى عليه شيء فاستقضيت عليه حقى، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «أخبرنى عن قول الله عز وجل: (يخافون سوء الحساب) أترأهم خافوا أن يحيف عليهم أو يظلمهم، ولكنهم خافوا الاستتقضاء والمداقه»((٢)).

وعن هشام بن سالم، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، فى قوله: (يخافون سوء الحساب) قال: «الاستقضاء والمداقه»، وقال: «تحسب عليهم السيئات ولا تحسب لهم الحسنات»((٣)).

وعن الآمدى فى الغرر، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، أنه قال: «خير الإخوان من لم يكن على إخوانه مستقضياً»((۴)).

١- وسائل الشيعه: ج١٣ ص١٠٠ باب ١۶ أنه يكره لمن يتقاضى الدين المبالغه فى الاستقضاء ح٢، التهذيب: ج٢ ص۶٢

٢- وسائل الشيعه: ج١٣ ص١٠١ باب ١۶ أنه يكره لمن يتقاضى الدين المبالغه فى الاستقضاء ح٣، معانى الأخبار: ص٧٢

٣- وسائل الشيعه: ج١٣ ص١٠١ باب ١۶ أنه يكره لمن يتقاضى الدين المبالغه فى الاستقضاء ح۴، تفسير النجاشى: ج٢ ص٢١٠

۴- مستدرك الوسائل: ج٢ ص۴٩٢ الباب ١۶ ح٢

أقول: هذه الروايه أعم مما نحن فيه كما هو ظاهر.

ثم إنه كما يكره المبالغه فى التقاضى والاستقضاء، يستحب إرضاء الغريم إما بالإعطاء إن أمكن أو رده رداً جميلاً مع التعذر((۱)).

فقد روى الصدوق فى الفقيه، قال: قال النبى (صلى الله عليه وآله): «ليس من غريم ينطلق من عند غريمه راضياً إلاّ صلت عليه دواب الأرض ونون البحر، وليس من غريم ينطلق من عند صاحبه غضبان هو ملى إلاّ كتب الله عز وجل بكل يوم يحبسه وليله ظلماً».

وعن الجعفريات، بإسناده عن على (عليه السلام): «إن يهودياً يقال له (كذا) كان له على رسول الله (صلى الله عليه وآله) دنانير، فتقاضى النبى (صلى الله عليه وآله)، فقال: يا يهودى ما عندى ما أعطيك، فقال: إنى لا أفارقك يا محمد حتى تعطينى، فقال: إذاً أجلس معك، فجلس معه، فصلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى ذلك الموضع الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخره والغداه، وكان أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) يتهددونه ويتوعدونه، ففطن رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: ما الذى تصنعون به، فقالوا: يا رسول الله يهودى يحبسك، فقال (صلى الله عليه وآله): نهانى تبارك وتعالى أن أظلم معاهداً ولا غيره، فلما ترحل النهار قال اليهودى: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وشطر مالى فى سبيل الله، أما والله ما فعلت بك الذى فعلت إلاّ لأنظر إلى نعتك فى التوراه، فإنى قرأت فى التوراه محمد بن عبد الله مولده بمكه ومهاجره بطيبه وملكه بالشام، وليس بفظ ولا غليظ، ولا سخاب فى الأسواق

۱– وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۰۱ باب ۱۷ وجوب إرضاء الغريم المطالب بالإعطاء أو الملاطفه مع التعذر، الفقيه: ج۲ ص۶۰

ولا ـ مزمن بـالفحش ولا قول الخطأ، أشـهد أن لا إله إلّا الله، وأنك رسول الله، وهـذا مالى فاحكم فيه بما أراك الله تعالى، وكان اليهودى كثير المال»((١)).

أقول: عاده الأنبياء والمصلحين أنهم يدورون فى الأماكن والمحلات، ولعل رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان كذلك، حيث حبسه اليهودى، فلم يكن عنده مانع من أن يبقى هناك يوماً بليله، كما ورد فى حديث إسماعيل صادق الوعد ما يؤيد ذلك.

وعن تحف العقول، عن السجاد (عليه السلام)، أنه قال: «وأما حق الغريم الطالب لك، فإن كنت مؤسراً أوفيته وكفيته وأغنيته، ولم ترده ولم تمطله، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: مطل الغنى ظلم. وإن كنت معسراً أرضيته بحسن القول، وطلبت إليه طلباً جميلا، ورددته عن نفسك رداً نظيفاً، ولم تجمع عليه ذهاب ماله وسوء معاملته»((٢)).

ثم إنه يكره النزول على الغريم والأكل من طعامه وشرابه، وإن كان جائزاً إلّا مع عدم رضاه، فإنه «لا يحل مال امرئ إلّا بطيبه نفسه».

فعن جميل بن دراج، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، فى الرجل يأكل من عند غريمه، أو يشرب من شرابه، أو تهدى له الهديه، قال (عليه السلام): «لا بأس به»((٣)).

وعن الحلبى، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، أنه كره للرجل أن ينزل على غريمه،

١- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ١٧ ح٢

٢- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ١٧ ح١

٣- وسائل الشيعه: ج١٣ ص١٠٢ باب ١٨ ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٦

قال: «لا يأكل من طعامه، ولا يشرب من شرابه، ولا يعتلف من علفه»((1)).

وعن سماعه، قال: سألته (عليه السلام) عن الرجل ينزل على الرجل وله عليه دين، أيأكل من طعامه، قال: «نعم، يأكل من طعامه ثلاثه أيام، ثم لا يأكل بعد ذلك شيئاً»((2)).

أقول: إنما قال ثلاثه أيام، لما ورد فی أن الضيف يكره له الزياده على ثلاثه أيام.

وعن سماعه، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، وذكر الحديث((3)).

وعن القاسم بن سليمان، عن جراح المدائنی، عن أبی عبد الله (عليه السلام): «إنه كره أن ينزل الرجل على الرجل وله عليه دين إلّا ثلاثه أيام»((4)).

وفی حديث آخر، عن الحسين بن سعيد، إلا أنه قال: «وإن كان لزمها له»((5)).

وعن الدعائم، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، أنه قال: «لا ـ يأخذ أحدكم ركوب دابه ولا عاريه متاع من أجل قرض أقرضه، وكان يكره أن ينزل الرجل على غريمه، أو يأكل من طعامه، أو يشرب من شرابه، أو يعلف من علفه»((6)).

واذا لم يعلم الإنسان هل أن غريمه راض بذلك أو لا، تبع ظاهر الحال، فإن دل على شیء فهو، وإن لم يدل على شیء فالأصل المنع، وربما يحتمل كون الأصل الجواز فی مثل الأصدقاء دون غيرهم، وفيه نظر.

ثم إنه يجب قضاء الدين، ولا يسقط عمن قتل فی سبيل الله، أو قتله شخص ظلماً، كما أنه مقدم على المستحبات، وعلى بعض الواجبات.

1- وسائل الشيعه: ج13 ص102 باب 18 ح2، التهذيب: ج2 ص64

2- وسائل الشيعه: ج13 ص102 باب 18 ح3، التهذيب: ج2 ص60 و62

3- وسائل الشيعه: ج13 ص102 باب 18 ح3، التهذيب: ج2 ص60 و62

4- وسائل الشيعه: ج13 ص102 باب 18 ح4، التهذيب: ج2 ص60

5- وسائل الشيعه: ج13 ص102 باب 18 ح4، التهذيب: ج2 ص60

6- مستدرك الوسائل: ج2 ص492 الباب 18 ح1

أما إذا كان بين الواجبين تساوياً، فالإنسان مخير بينهما، وإذا كان أحـدهما أهم قـدم الأهم على المهم، لكن لا يسـقط الـدين عن الذمه، كما هو مقتضى القاعده.

فعن حمـاد بن سـدير، عن أبيه، عن أبى جعفر (عليه السـلام) قـال: «كل ذنب يكفره القتل فى سبيل الله إلاّ الـدين لا كفاره له إلاّ أداؤه، أو يقضى صاحبه، أو يعفو الذى له الحق»((١)).

وعن أبى ثمـامه، قـال: قلت لأبى جعفر الثـانى (عليه السـلام): إنى أريـد أن ألزم مكه والمـدينه وعلى دين، فقال (عليه السـلام): «ارجع إلى مؤدى دينك، وانظر أن تلقى الله عز وجل وليس عليك دين، فإن المؤمن لا يخون»((٢)).

وعن سـماعه، قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السـلام): الرجل منا يكون عنده الشىء يتبلغ به وعليه دين، أيطعمه عياله حتى يأتيه الله بمسيره فيقضى دينه، أو يسـتقرض على نفسه فى خبث الزمان وشده المكاسب، أو يقبل الصدقه، قال (عليه السلام): «يقضى مما عنـده دينه، ولاـ يأكـل أموال النـاس إلاّـ وعنـده ما يؤدى إليهم حقوقهم، إن الله تبارك وتعالى يقول: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجاره عن تراض منكم) »((٣)).

أقـول: قـوله: (وعنـده مـا يـؤدى إليهم) أعم من الفعليه والشـأنيه، ولو كـانت الشـأنيه بحيث أن الوالى يؤدى كمـا تقـدم فى بعض المباحث السابقه.

١- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٨٢ باب ٤ ح١، التهذيب: ج٢ ص٥٩

٢- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٨٣ باب ٤ ح٢، التهذيب: ج٢ ص٥٩

٣- وسائل الشيعه: ج١٣ ص٨٣ باب ٤ ح٣، التهذيب: ج٢ ص٥٩

وعن بشار، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «أول قطره من دم الشهید کفاره لذنوبه إلّا الدین، فإن کفارته قضاؤه»((١)).

أقول: لیس المراد بالکفاره حتی عن الخمس والزکاه والصلاه والصیام والحج التی کانت علیه، إلی غیر ذلک کما هو واضح.

وقال الصدوق: قال علی (علیه السلام): «إیاکم والدین، فإنه مذله بالنهار ومهمه باللیل، وقضاء فی الدنیا وقضاء فی الآخره»((٢)).

أقول: الظاهر أن المراد بالقضاء فی الآخره لمن لم یقضه فی الدنیا، ومما یؤید أن الدین لا یسقط بأن یقتل المدین ما تقدم فی حدیث علی (علیه السلام) من أنه کان مدیناً، وأن الحسن (علیه السلام) أدی دینه، بل وبالنسبه إلی رسول الله (صلی الله علیه وآله) حیث سم (صلی الله علیه وآله) وعلی (علیه السلام) أدی دینه.

وعن ابن شهر آشوب فی المناقب، قال: وأصیب الحسین (علیه السلام) وعلیه دین بضع وسبعون ألف دیناراً، فاهتم علی بن الحسین (علیه السلام) بدین أبیه حتی امتنع من الطعام والشراب والنوم فی أکثر أیامه ولیالیه، فأتاه آت فی المنام، فقال: لا تهتم بدین أبیک فقد قضاه عنه بمال بخس، فقال (علیه السلام): «ما أعرف فی أموال أبی مالاً یقال له بخس»، فلما کان من اللیله الثانیه رأی مثل ذلک فسأل أهله، فقالت له امرأه من أهله: کان لأبیک عبد رومی یقال له: بخس، استنبط له عیناً بذی خشب، فسأل عن ذلک فأخبر به، فما مضت بعد ذلک إلّا أیاماً قلائل حتی أرسل الولید بن عتبه ابن أبی سفیان إلی علی بن الحسین (علیه السلام) یقول له: إنی قد ذکرت

١- وسائل الشیعه: ج١٣ ص٨٥ باب ٤ ح٥، الفقیه: ج٢ ص٦٠

٢- وسائل الشیعه: ج١٣ ص٨٥ باب ٤ ح٦، الفقیه: ج٢ ص٥٩

لی عین لأبیک بذی خشب تعرف ببخس، فإذا أحببت بیعها ابتعتها منک، فذکر علی بن الحسین (علیه السلام) له دین أبیه، قال: قد أخذتها، واستثنی منها سقیا لیله السبت لسکینه (علیها السلام)((۱)).

وعن الغوالی، روی أبو أمامه الباهلی: إن النبی (صلی الله علیه وآله) خطب یوم فتح مکه، فقال: «العاریه مردوده، والمنحه مردوده، والدین مقضی، والزعیم غارم»((۲)).

وعن الطبرسی فی الاحتجاج، بإسناده عن موسی بن جعفر، عن أبیه، عن آبائه، عن الحسین بن علی، عن أبیه علی (علیهم السلام) فی حدیث: إنه (صلی الله علیه وآله) صلی بأصحابه ذات یوم، ثم قال: ماهیهنا من بنی النجار أحد، وصاحبهم محتبس علی باب الجنه بثلاثه دراهم لفلان الیهودی، وکان شهیداً((۳)).

وعن عبد الله بن مسعود، عن رسول الله (صلی الله علیه وآله) فی حدیث أنه قال: «رأیت علی الباب السابع من الجنه مکتوباً: (لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله، علی ولی الله)، بیاض القلب فی أربع خصال: عیاده المریض، واتباع الجنائز، وشراء الأکفان، ورد القرض»((۴)).

ومما تقدم ظهر أن المراد بحدیث أبی موسی الأشعری، عن رسول الله (صلی الله علیه وآله) أنه قال: «لیس ذنب أعظم عند الله بعد الکبائر من رجل یموت وعلیه دین لرجال، ولیس له ما یقضی عنه»، أعم من الفعلیه والشأنیه والوالی الذی یلزم علیه قضاؤه.

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۹ الباب ۴ ح۲

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۹ الباب ۴ ح۴

۳- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۹ الباب ۴ ح۶

۴- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۸۹ الباب ۴ ح۷

ويؤيـده ما تقدم عن عبد الغفار الجازى، عن أبى عبد الله (عليه السـلام)، قال: سألته عن رجل مات وعليه دين، قال: «إن كان أتى على يديه من غير فساد لم يؤاخذه الله إذا علم من نيته، إلاّ من كان لا يريد أن يؤدى عن أمانته فهو بمنزله السارق».

كما أن ما تقدم أنه إذا لم يؤده الإمام فعلى الإمام وزره، مما يؤيد ذلك أيضاً.

ثم إنه يستحب الإشهاد على الدين، ويكره تركه.

فعن عمران بن أبى عاصم، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «أربعه لا تستجاب لهم دعوه، أحدهم رجل كان له مال فأدانه بغير بينه، يقول الله عز وجل: ألم آمرك بالشهاده»((١)).

أقول:

والثانى: رجل تؤذيه زوجته، فيقول: اللهم نجنى منها، فيقول الله: جعلت اختيارها بيدك.

والثالث: رجل مرض فلم يذهب إلى الطبيب، ويقول: اللهم اشفنى، يقول الله: جعلت الشفاء فى الطبيب والدواء فراجع الطبيب.

والرابع: رجل لا يطلب الرزق ويقول: اللهم ارزقنى، فيقول الله سبحانه وتعالى: اطلب الرزق.

هذا مضمون الحديث، ولا يحضرنى الان نصه.

وعن تفسـير الإمام (عليه السـلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السـلام)، عن رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسـلم) أنه قال: «ثلاثه لا يستجيب الله لهم، بل يعذبهم ويوبخهم»، إلى أن قال: «الثالث رجل

١- وسائل الشيعه: ج١٢ ص٩٣ الباب ١٠ ح١

أوصاه الله تعالى بأن يحتاط لدينه شهوداً وكتاباً فلم يفعل ودفع ماله إلى غير ثقه بغير وثيقه فجحده أو بخسه، فهو يقول: اللهم رد على، فيقول الله عز وجل: قد علمتك كيف تستوثق لمالك ليكون محفوظاً لئلا يتعرض للتلف فأبيت وأنت الآن تدعونى، وقد ضيعت مالك وأتلفته وخالفت وصيتى فلا أستجيب لك»((۱)).

وقد نظم الشاعر ذلك فى بيت جميل يقول:

أنلنى بالذى استقرضت صكاً

وأشهد معشراً قد شاهدوه

فإن الله خلاق البرايا

عنت لجلال هيبته الوجوه

يقول إذا تداينتم بدين

إلى أجل مسمى فاكتبوه

وفى حديث المحكم والمتشابه قال (عليه السلام): «وأما وجه التجاره، فقوله تعالى: (يا أيها الذين آموا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) فعرفهم كيف يدينون فى السفر والحضر، وكيف يفعلون إذا كان ذلك من أسباب المعائش»((۲)).

ثم إنه يستحب تحليل الميت والحى من الدين.

فعن إبراهيم بن عبد الحميد قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إن لعبد الرحمن ابن سيابه ديناً على رجل قد مات، وكلمناه على أن يحلله فأبى، قال: «ويحه أما يعلم أن له بكل درهم عشره دراهم إذا حلله، فإن لم يحلله فإنما له درهم بدل درهم»((۳)).

وعن هيثم الصيرفى، عن رجل، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، فى رجل كان له على رجل دين وعليه دين فمات الذى عليه، فسأل أن يحلله منه، أيهما أفضل يحلله

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۱ الباب ۱۰ ح۱

۲- الوسائل: ج۱۲ ص۴ الباب ۱ ح۷. المحکم والمشابه: ص۵۹

۳- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۱۰ باب ۲۳ ح۱. التهذیب: ج۲ ص۶۲

منه أو لا يحلله، قال (عليه السلام): «دعه ذا بذا»((1)).

أقول: استحباب التحليل لا يبعد أن يكون بالنسبه إلى الميت الذى لا شىء له زائداً عن مستثنيات الدين التى تبقى لعائلته، لانصراف الدليل عن الغنى الذى لا تحتاج عائلته إلى ذلك.

وعن معاويه بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من أراد أن يظله الله فى ظل عرشه: يوم لا ظل إلّا ظله فلينظر معسراً، أو ليدع له من حقه»((2)).

وعن أبى الجارود، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من سره أن يقيه الله من نفحات جهنم فلينظر معسراً أو ليدع له من حقه»((3)).

وعن القاسم بن سليمان، عن أبى عبد الله (عليه السلام) نحوه((4)).

وعن أبان، عمن أخبره، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى يوم حار: «من سره أن يظله الله فى ظل عرشه يوم لا ظل إلّا ظله فلينظر غريماً أو ليدع لمعسر»((5)).

وعن أبى حمزه، قال: ثلاثه يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلّا ظله»، إلى أن قال: «ورجل انظر معسراً، أو ترك له من حقه»((6)).

والظاهر أن الحديث عن الصادق (عليه السلام)، لأنه روى عن تفسير

۱- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۱۱ باب ۲۳ ح۲، الفقيه: ج۲ ص۲۸۴
۲- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۱۳ باب ۲۵ ح۴، تفسير العياشى: ج۱ ص۱۵۳
۳- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۱۴ باب ۲۵ ح۵، تفسير العياشى: ج۱ ص۱۵۴
۴- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۱۴ باب ۲۵ ح۵، تفسير العياشى: ج۱ ص۱۵۴
۵- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۱۴ باب ۲۵ ح۷، تفسير العياشى: ج۱ ص۱۵۴
۶- وسائل الشيعه: ج۱۳ ص۱۱۴ باب ۲۵ ح۸، تفسير العياشى: ج۱ ص۱۵۴

العياشی هکذا:

رجل دعته امرأه ذات حسن إلی نفسها فترکها، وقال: إنی أخاف الله رب العالمین، ورجل أنظر معسراً وترک له من حقه، ورجل معلق قلبه بحب المساجد (وأن تصدقوا خیر لکم) یعنی: أن تصدقوا بمالکم علیه فهو خیر لکم فلیدع معسراً، أو لیدع له من حقه نظراً»، قال أبو عبد الله (علیه السلام)، ثم ذکر الحدیث، کذا فی حاشیه الوسائل((١)).

وعن ابن شهر آشوب، کما فی مستدرک الوسائل، عن ابن الزبیر، أنه قال لأمیر المؤمنین (علیه السلام): إنی وجدت فی حساب أبی أنه علی أبیک ثمانین ألف درهم، فقال (علیه السلام) له: «إن أباک صادق، فقضی ذلک»، ثم جاء فقال: غلطت فیما قلت، إنما کان لوالدک علی والدی ما ذکرته لک، قال (علیه السلام): «والدک فی حل والذی قبضته منی هو لک»((٢)).

ثم إنه یتأکد قضاء الدین عن الأبوین:

فعن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «إن العبد لیکون باراً بوالدیه فی حیاتهما ثم یموتان فلا یقضی عنهما الدین ولا یستغفر لهما فیکتبه الله عاقاً، وإنه لیکون فی حیاتهما غیر بار بهما، فإذا ماتا قضی عنهما الدین واستغفر لهما فیکتبه الله باراً»، قال: وقال أبو عبد الله (علیه السلام): «إن أحببت أن یزید الله فی عمرک فسر أبوک»، وقال: «البر یزید فی الرزق»((٣)).

وعن سالم الحناط، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: قلت له: أیجزی الولد الوالد،

١- وسائل الشیعه: ج١٣ ص١١٤ باب ٢٥ الحاشیه ٨، تفسیر العیاشی: ج١ ص١٥٤

٢- مستدرک الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ٢٢ ح١

٣- الوسائل: ج١٣ ص١١٧ الباب ٣٠ ح١، الأصول: ص ٣٩٠

قال (علیه السلام): «لا، إلا فی خصلتین، یجده مملوکاً فیشتریه فیعتقه، أو یکون علیه دین فیقضیه عنه»((۱)).

وعن دعوات الراوندی، عن الصادق (صلی الله علیه وآله) قال: «یکون الرجل عاقاً لوالدیه فی حیاتهما، فیصوم عنهما بعد موتهما ویصلی ویقضی عنهما الدین، فلا یزال کذلک حتی یکتب باراً، ویکون باراً فی حیاتهما، فإذا ماتا لا یقضی دینهما ولا یبرهما بوجه من وجوه البر، فلا یزال کذلک حتی یکتب عاقا»((۲)).

ویؤیده ما رواه السکونی، عن جعفر بن محمد، عن أبیه، عن آبائه (علیهم السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): «سید الأبرار یوم القیامه رجل بر والدیه بعد موتهما»((۳)).

ثم إنه یکره مطالبه الغریم فی الحرم إذا کان ذلک یسبب أذاه.

فعن سماعه بن مهران، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن رجل لی علیه مال، فغاب عنی زماناً، فرأیته یطوف حول الکعبه فاتقاضاه، قال (علیه السلام): «لا تسلم علیه ولا تروعه حتی یخرج من الحرم»((۴)).

وبقرینه ذیل الحدیث أیدنا الکراهه، خلافاً لصاحب الوسائل، حیث أطلق قال: باب کراهه مطالبه الغریم فی الحرم، مع أن المنصرف من الروایه ما ذکرناه.

وفی الرضوی (علیه السلام): «إن کان لک علی رجل حق فوجدته بمکه، أو فی

۱- الوسائل: ج۱۳ ص۱۱۷ الباب ۳۰ ح۲، الأصول: ص ۳۹۰

۲- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۲ الباب ۲۶ ح۲

۳- مستدرک الوسائل: ج۲ ص۴۹۳

۴- وسائل الشیعه: ج۱۳ ص۱۱۵ باب ۲۶ ح۱، التهذیب ج۲ ص۶۱

الحرم فلا تطالبه ولا تسلم عليه فتفزعه، إلّا أن تكون أعطيته حقك فى الحرم، فلا بأس أن تطالبه فى الحرم»((۱)).

أقول: الظاهر أن ذيل الحديث دال على أقليه الكراهه، لأنه ليس مكروهاً مطلقاً، كما يستفاد عرفاً من الجمع بين الحديثين، مع قرينه الانصراف.

ثم الظاهر أن الصلاه تفيد أداء الدين، قال سبحانه:(وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ والصَّلاهِ)((۲)).

وعن الرضوى (عليه السلام) قال: «وروى أنه شكا رجل إلى العالم (عليه السلام) ديناً عليه، فقال له العالم: أكثر من الصلاه»((۳)).

ويستحب الضرب فى الأرض لأجل قضاء الدين إذا لم يكن ديناً مطالباً، أما إذا كان ديناً مطالباً فيجب عيناً إذا لم يكن طريق إلّا ذلك، أو كفايةً.

ويدل عليه ما رواه الراوندى، بسنده عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أربعه لا عذر لهم، رجل عليه دين محارث فى بلاده لا عذر له حتى يهاجر فى الأرض يلتمس ما يقضى به دينه»((۴)).

ثم إنه لا يحق لصاحب الدين أذيه المدين، إلّا إذا كان مماطلاً، كما تقدمت الإشاره إلى ذلك، مع غناه، حيث ورد أن «لى الواجد يحل عقوبته».

۱- مستدرك الوسائل: ج۲ ص۴۹۳ الباب ۲۴ ح۱

۲- سوره البقره: الآيه ۲۴

۳- مستدرك الوسائل: ج۲ ص۴۹۴ الباب ۲۸ ح۲

۴- مستدرك الوسائل: ج۲ ص۴۹۴ الباب ۲۸ ح۳

فما رواه الجعفريات، بسند الأئمه (عليهم السلام) إلى على (عليه السلام)، أنه قال: «صاحب الدين لا يقيد ولا يضرب ولا يضيق عليه فى شيء، إنما يريد المعسر»((١)).

كما يدل على ذلك الجمع بين الطائفتين، والله سبحانه العالم.

١- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٤ الباب ٢٨ ح٥

مسأله ۱۸ تغيير حال قيمه الدين

(مسأله ۱۸): قال فى القواعـد: لو اقترض دراهم ثم أسـقطها السـلطان، وجاء بدراهم غيرها، لم يكن عليه إلّا الدراهم الأولى، فإن تعـذرت فقيمتها وقت التعـذر، ويحتمل وقت القرض من غير الجنس، لا من الـدراهم الثانيه، حـذراً من التفاضل بالجنس المتحد. وكـذا لو جعـل قيمتها أقل، ولو ضاربا، فالأقرب أن رأس المال الـدراهم الساقطه، مع احتمال جبر النقص بالربـح، ولو سـقطت أو نقصت بعـد البيع لم يكن للبائع إلّا النقـد الأول، ولو تعاملا بعد النقص والعلم فلا خيار، وإن كان قبل العلم فالأقرب ثبوت الخيار للبائع، سواء تبايعا فى بلد السلطان أو غيره، انتهى.

أقول: ما ذكره تشتمل على فروع، نذكرها فى أمور:

الأول: الشـىء الذى اقترضه، إما أن يتعامل به كالسابق، أو لا يتعامل به، والتعامل مع فرض إسـقاط السـلطان ممكن، لعدم اهتمام الناس بالسـلطان لضـعفه، وكون القيمه قيمه الـذات لا قيمه السـكه، كالـذهب والفضه فى الزمان القديم، حيث كانت القيمه قيمه ذاتهما، لا كالأوراق فى الحال الحاضر، حيث إن القيمه قيمه السكه.

أما إذا تعومل به كالسابق فلا إشكال.

وأما إذا لم يتعامل به فهو على أربعه أقسام:

الأول: أن يسقط عن القيمه إطلاقاً.

الثانى: أن تكثر قيمته، كما إذا كانت شيئاً أثرياً، كالأوراق النقديه للملكيين فى أيام الجمهوريين.

الثالث: أن تصبح القيمه أقل، لأن القيمه كانت للسكه والذات، فإذا سقطت السكه صارت القيمه أقل.

الرابع: أن تبقى القيمه على ما كـانت، لكن لا يتعامل به، يعنى إن إسـقاط السـلطان سـبب أن يصـبح كالبيض والجوز وما أشـبه، حيث إن لها قيمها، ولكن لا تقع بدلاً فى الأعواض كالنقد الذى هو بدل وواسطه.

أما الأول: وهو سـقوط القيمه، فمقتضـى القاعـده أنه مـديون بالقيمه، إذ الناس فى معاملاتهم يلاحظون شـيئين: الروح السائد فى الأجناس، والصـرف، وبذلك الروح السائد تتوازن الأشياء أو تصعد وتهبط، مثلاً لماذا عشر بيضات تعادل عشرين خبزاً، وعشرون خبزاً يعـادل مـائه جوزه ومـا أشـبه، إن ذلـك بـالروح السائـد فى الجميع، فالروح السائـد والجسم مطرحان فى الأنظار، فمن يريد البيض يلاحظ الروح السائـد ويلاحـظ حجم البيض، أى جمسه، فهو يريـد بيضاً، وفى نفس الوقت يعلم أن الروح الـذى فيه وهو القيمه كذا، ولذا الناس يلاحظون أيضاً بالنسبه إلى التضخم والتنزل القوه الشرائيه، ومرجع القوه الشرائيه إلى الروح السائد.

وكيـف كـان، فـإذا سـقطت القيمـه فمقتضـى القاعـده أنـه مـديون بـالقيمه، سـواء فى القرض، أو فى الـبيع، أو فى الرهن، أو فى المضاربه والمزارعه والمساقاه، أو فى غيرها من أنحاء المعاملات، وكذلك بالنسبه إلى المهر وغيره.

فلا يقال: إنه إذا أمهرها مائه دينار فسـقطت الـدنانير بما لا تعادل حتى جوزه، إنه مـديون لها بتلك الـدنانير، بل هو مديون بقيمه الـدنانير، وقـد ذكرنا فى بعض الكتب الاقتصاديه، أن الملاحظه أيضاً القوه الشـرائيه، يعنى أنه إذا أمهرها مائه دينار فى يوم كانت المائه تعادل داراً، فإن المهر فى الحقيقه معادل الدار، فإذا نقصت القوه الشـرائيه أو زادت القوه الشـرائيه فمقتضـى القاعده ارتفاع وانخفاض العدد بذلك المعدل، فإذا صارت القوه الشرائيه على الضعف يلزم إعطاؤها خمسين

ديناراً، وإذا صارت القوه الشرائيه على النصف يلزم إعطاؤها مائتى دينار، وهذا هو السائد عند العقلاء فى الحال الحاضر.

ويأتى دلاله بعض الروايات على ذلك أيضاً، وعليه فإذا صارت القيمه أكثر لم يكن مديوناً بقدر الحجم، بل بقدر القوه الشرائيه، فحيث صارت القوه الشرائيه بسبب زياده قوه الدينار الأثريه أكثر من قوته الشرائيه فى وقت القرض، فلا يجب عليه أن يعطيه مائه دينار ملكى، بل معادل مائه دينار ملكى فى وقت القرض، يعنى بتلك القوه الشرائيه، وكذلك إذا صارت القيمه أقل فصارت القوه الشرائيه على النصف، فإنه يلزم عليه إعطاؤه بذلك القدر.

ومنه يعرف الحاله الثانيه والثالثه من زياده القيمه ونقصانها.

والرابعه: وهو ما إذا بقيت بقوته الشرائيه، وإنما خرج عن التعامل بسبب إسقاط السلطان وفى التبادل، وفى المقام روايات.

فعن عبد الملك بن عتبه الهاشمى قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام)، عن رجل يكون عنده دنانير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقاً فى حوائجه وهو يوم قبض سبعه وسبعه ونصف بدينار، وقد يطلب صاحب المال بعض الورق وليست بحاضره فيبتاعها من الصيرفى بهذا السعر ونحوه، ثم يتغير السعر قبل أن يحتسبا حتى صارت الورق اثنى عشر بدينار، هل يصلح ذلك له، وإنما هى بالسعر الأول حين قبض كانت سبعه وسبعه ونصف بدينار، قال: إذا دفع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضره، كيف كان الصرف فلا بأس»((١)).

وعن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يكون

١- وسائل الشيعه: ج١٢ ص ٤٧٠ اباب ٩ ح ١، التهذيب: ج٢ ص١٤٧

لی علیه مال، فیقبضنی بعضاً دنانیر وبعضاً دراهم، فإذا جاء یحاسبنی لیوفینی یکون قد تغیر سعر الدنانیر، أیّ السعرین أحسب له، الذی کان یوم أعطانی الدنانیر أو سعر یومی الذی أحاسبه، فقال (علیه السلام): «سعر یوم أعطاک الدنانیر لأنک حبست منفعتها عنه»((١)).

وعن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبی إبراهیم (علیه السلام)، الرجل یکون له علی الرجل الدنانیر، فیأخذ منه دراهم ثم یتغیر السعر، قال: «فهی علی السعر الذی أخذها یومئذ، فإن أخذ دنانیر ولیس له دراهم عنده فدنانیره علیه یأخذها برؤوسها متی شاء»((٢)).

وعن إبراهیم بن عبد الحمید، عن عبد صالح (علیه السلام)، قال: سألته عن الرجل یکون له عند الرجل الدنانیر، أو خلیط له، یأخذ مکانها ورقاً فی حوائجه وهی یوم قبضها سبعه وسبعه ونصف بدینار، وقد یطلبها الصیرفی ولیس الورق حاضراً فیبتاعها له الصیرفی بهذا السعر سبعه وسبعه ونصف، ثم یجیء یحاسبه وقد ارتفع سعر الدنانیر فصار باثنی عشر کل دینار، هل یصلح ذلک له أو إنما هی له بالسعر الأول یوم قبض منه الدراهم فلا یضره کیف کان السعر، قال: «یحسبها بالسعر الأول فلا بأس به»((٣)).

وعن شریک بن إبراهیم بن میمون، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: فی الرجل یکون له علی رجل دراهم فیعطیه دنانیر ولا یصارفه، فیصیر الدنانیر بزیاده أو نقصان،

١- وسائل الشیعه: ج١٢ ص٤٧١ الباب ٩ ح٢، التهذیب ج٢ ص١٤٧

٢- وسائل الشیعه: ج١٢ ص٤٧١ الباب ٩ ح٣، التهذیب ج٢ ص١٤٧

٣- وسائل الشیعه: ج١٢ ص٤٧١ الباب ٩ ح٤، التهذیب ج٢ ص١٤٧

قال (علیه السلام): «له سعر یوم أعطاه»((۱)).

وعن الحلبی، قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام)، عن الرجل یکون لی علیه دنانیر، فقال: «لا بأس بأن یأخذ بثمنها دراهم»((۲)).

وعن الحلبی، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، فی الرجل یکون له الدین دراهم معلومه إلی أجل، فجاء الأجل ولیس عند الذی حل علیه دراهم، فقال له: خذ منی دنانیر بصرف الیوم، قال: «لا بأس به»((۳)).

وعن محمد بن مسلم، قال: سألته (علیه السلام) عن رجل کانت له علی رجل دنانیر فأحال علیه رجل آخر بالدنانیر أیأخذها دراهم، قال: «نعم إن شاء»((۴)).

وعن منصور بن حازم، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، أنه سأل عن رجل تبع علی آخر بدنانیر ثم أتبعها علی آخر بدنانیر، هل یأخذ منه دراهم بالقیمه، فقال: «لا بأس بذلک، إنما الأول والآخر سواء»((۵)).

وعن زیاد بن أبی ریاض، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن رجل کان علیه دین دراهم معلومه فجاء الأجل ولیس عنده دراهم، ولیس عنده غیر دنانیر فیقول لغریمه: خذ منی دنانیر بصرف الیوم، قال (علیه السلام): «لا بأس»((۶)).

وعن الحلبی، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، قال: اشتری أبی أرضاً، واشترط علی

۱- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۷۲ باب ۹ ح۵، التهذیب: ج۲ ص۱۴۷

۲- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۶۱ باب ۳ ح۱، التهذیب: ج۲ ص۱۴۶

۳- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۶۲ باب ۳ ح۲، التهذیب: ج۲ ص۱۴۶

۴- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۶۲ باب ۳ ح۳، التهذیب: ج۶ ص۱۴۶

۵- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۶۲ باب ۳ ح۴، التهذیب: ج۲ ص۱۴۶

۶- وسائل الشیعهک ج۱۲ ص۴۶۲ باب ۳ ح۵، التهذیب: ج۲ ص۱۴۹

صاحبها أن يعطيه ورقاً، كل دينار بعشره دراهم»((۱)).

وعن علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر (علیه السلام)، قال: سألته عن رجل له علی رجل دنانیر فیأخذ بسعرها ورقاً، قال: «لا بأس به»((۲)).

وعن یونس، قال: کتبت إلی الرضا (علیه السلام): إن لی علی رجل ثلاثه آلاف درهم، وکانت تلک الدراهم تنفق بین الناس تلک الأیام ولیست تنفق هذا الیوم، فلی علیه تلک الدراهم بأعیانها أو ما ینفق الیوم بین الناس، فکتب إلی (علیه السلام): «لک أن تأخذ منه ما ینفق بین الناس کما أعطیته ما ینفق بین الناس»((۳)).

وعنه قال: کتب إلی أبی الحسن الرضا (علیه السلام) إنه کان لی علی رجل عشره دراهم، وإن السلطان أسقط تلک الدراهم، وجاءت بدراهم أعلی من تلک الدراهم الأولی ولها الیوم وضیعه فأی شیء لی علیه، الأولی التی أسقطها السلطان، أو الدراهم التی أیدها السلطان، فکتبک: «لک الدراهم الأولی»((۴)).

أقول: وذلک واضح لأن الدراهم الثانیه أعلی من تلک الدراهم الأولی.

أما ما عن العباس بن صفوان، قال: سأله (علیه السلام) معاویه بن سعید، عن رجل استقرض دراهم عن رجل وسقطت تلک الدراهم أو تغیرت ولا یباع بها شیء، ألصاحب الدراهم الدراهم الأولی، أو الجائزه التی تجوز بین الناس، فقال (علیه السلام): «لصاحب الدراهم الدراهم الأولی»((۵)).

۱- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۶۳ الباب ۶، التهذیب: ج۲ ص۱۴۸

۲- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۶۳ الباب ۳ ح۷، قرب الإسناد: ص۱۱۳

۳- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۸۷ الباب ۲۰ ح۱، التهذیب: ج۲ ص۱۵۰

۴- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۸۸ الباب ۲۰ ح۲، التهذیب: ج۲ ص۱۵۰

۵- وسائل الشیعه: ج۱۲ ص۴۸۸ الباب ۲۰ ح۴، التهذیب: ج۲ ص۱۵۰

فقـد قال فی الوسائل: كان شـيخنا محمـد بن الحسن (رضـی الله عنه) يروی حـديثاً فی أن له الـدراهم التی تجوز بين الناس، قال: والحـديثان متفقان غير مختلفين، فمن كان له عليه دراهم بنقـد معروف فليس له إلّا ذلك النقـد، ومتی كان له عليه دراهم معلوم بغير نقد معروف، فإنما له الدراهم التی تجوز بين الناس، ومثله ذكره الشيخ.

وكيف كـان، فقـد جمع الشـيخ بين الأخبـار بحمـل مـا ينفق بين النـاس فی الخبر الأـخير علی معنی قيمه ما كان ينفق بين الناس، وكذلك أوّل الدراهم الأولی فی الروايتين بقيمه الدراهم دفعاً للتنافی.

قال: لأنه لا يجوز أن تسـقط الـدراهم الأوله حتی لا تكاد تؤخـذ أصـلا، فلا يلزمه أخذها وهو لا ينتفع بها، وإنما له قيمه الدراهم الأوله، وليس له المطالبه بالدراهم التی تكون فی الحال.

وبـذلك يظهر أن من المحتمل أن من قال بأنه لم يكن عليه إلّا الـدراهم الأولی كما فی القواعـد، وحكی عن الشـيخ فی النهايه، والقاضـی وابن إدريس وصاحب جامع الشـرائع والتـذكره والتحرير والمختلف والدروس، وقال فيه: إنه أشـهر، وعن المفاتيح إنه مذهب الأكثر (كما فی مفتاح الكرامه) يريدون ما إذا كان أسقطه السلطان ولكن له قيمته، لا ما إذا سقطت قيمته.

ويؤيد ذلك أنهم فی باب الجمد فی كتاب الغصب ذكروا أنه إذا سقط الجمد عن القيمه كان الغاصب عليه ضمان القيمه.

وممـا يؤيـد ذلـك أن الـدراهم السابقه كانت فضه، والفضه لا تسـقط قيمتها، والغالب أنها لم تكن لسـكّتها قيمه، وإنما لـذواتها، وإنما السكه تجعلها نقداً رائجاً.

وإنی أتذكر قبل أربعين سنه حين كانت الليرات العثمانيه رائجه، كانت الليره

لهـا قيمه الـذهب لاـ قيمه السـكه، وإنمـا السـكه كـانت للرواج فقـط، أى إن السـكه تخرج الليرات عن كونهـا ذهبـاً يعامـل عليها بالمثاقيل الصيرفيه، لا أن للسكه قيمه.

أما المسائل الباقيه فى القواعـد من قوله: وإن تعـذرت فقيمتها وقت التعـذر، ويحتمل وقت القرض، فقـد تقدم الكلام فيه فيما إذا تعذر المثل فى المثلى.

أما قوله: من غير الجنس، لا من الدراهم الثانيه حذراً من الفضل فى الجنس المتحد، فقد تقدم الكلام فيه فى الربا.

أما قوله: وكذا لو جعل قيمتها أقل، فقد ظهر من الكلام فى المسأله الأولى.

وكذلك مسأله المضاربه، حيث تبينت من المسأله السابقه، والبقيه واضحه.

والظاهر أن مراد الجواهر أيضاً ما ذكرناه من عدم سقوط القيمه إطلاقاً، وإنما يكون السقوط للسكه، قال:

لو اقترض دراهم ثم أسـقطها السـلطان، وجـاء بـدراهم غيرهـا، لم يكن عليه إلاّـ الـدراهم الأـولى، كما هو صـريح جماعه وظاهر آخرين، لإطلاـق الأدله وخصوص الصـحيحين، وخلافاً للصـدوق فى المقنعه فأوجب التى تجوز بين الناس، وفى الصـحيح أيضاً: «لـك أن تأخـذ منه مـا ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس»، القاصـر عن مقاومه السابقين من وجوه، فيحمل على أخذ ذلك بالتراضـى بينهما، ولم يكن فيه ربا، بل قـد يرجع للمسـتقرض الدفع للإحسان، أو على إراده قيمه الأولى إذا فرض تعذرها، وربما حمل على مهر الزوجه أو ثمن المبيع، وفيه مع خروجه عن الظاهر أن حكمهما حكم القرض، انتهى.

مسأله ۱۹ دفع المؤجل قبل الأجل

(مسأله ۱۹): قال فی القواعد: لا ـ یجب دفع المؤجل، سواء کان دیناً أو ثمناً أو قرضاً أو غیرها، قبل الأجل، فإن تبرع لم یجب أخذه وإن انتفی الضرر بأخذه، ومع الحلول یجب قبضه، فإن امتنع دفعه إلی الحاکم، ویکون من ضمان صاحبه، وکذا البائع سلما یدفع للحاکم مع الحلول، ویبرؤ هو من ضمان المشتری، وکذا کل من علیه حق حال أو مؤجل فامتنع صاحبه من أخذه، ولو تعذر الحاکم وامتنع صاحبه من أخذه فالأقرب أن تلفه منه، لا من المدیون، انتهی.

أقول: عدم وجوب دفع المؤجل لا إشکال فیه ولا خلاف، لأنه مقتضی العقد أو الشرط أو نحوهما، کالدیه المؤجله، وکلها لازم الوفاء به عند وقته، إلاّ ما خرج من العقود بالدلیل، حیث دل علی عدم لزوم بعض العقود.

أما قوله: دیناً أو قرضاً، فمراده بالدین مقابل القرض، وإن کان الدین یطلق علی الأعم، لکن حیث اجتمعا افترقا.

وعلیه فإذا تبرع لم یجب أخذه، إذ الأخذ وعدم الأخذ من سلطه الإنسان، و«الناس مسلطون علی أنفسهم»، فلا حق لإنسان آخر فی خرق سلطته، سواء کان هناک ضرر أم لم یکن.

وعن التذکره: الإجماع علی أنه لیس للمشتری المطالبه بالمسلم فیه قبل الأجل، أما مع الحلول فالواجب القبض، إذ معنی عدم القبض تسلط الطرف علی سلطه الإنسان، وهو خلاف تسلط الناس علی أنفسهم، فإن امتنع من القبض دفعه إلی ولیه وهو الحاکم، إذ الحاکم ولی الممتنع، کما حقق فی محله.

وإذا تلف عند الحاکم ضمنه صاحبه، لأن الدافع قد تبرأ من ضمانه بدفعه إلی الولی.

ص:۳۸۶

وكذا فى البائع سلماً يدفع إلى الحاكم مع الحلول، ويبرؤ هو من ضمان المشترى لعين الدليل السابق.

وفى مفتاح الكرامه بعد نقل إجماع العلامه فى المسلم فيه قال: ولا قائل بالفصل، بل الإجماع معلوم فى النسيئه، كما ادعاه شيخنا صاحب الرياض.

ومن ذلك ظهر، وجه قول العلامه أخيراً: وكذا كل من عليه حق حال أو مؤجل فحل فامتنع صاحبه من أخذه.

لأن الملاک فى الكل واحد، نعم عن التحرير إنه قال: سواء كان عليه ضرر أو خوف أو مؤنه أم لا.

وربما يستشكل بأنه إذا كان على الآخذ ضرر أو خوف ضرر كبير لا يجب عليه الأخذ، فإذا لم يجب عليه الأخذ ولم يكن هنالك حاكم أو عدول المؤمنين يقبلون تسلمه، كان على الذى عنده (إذا لم يكن عليه ضرر وخوف) أن يحفظه، من باب أنه لا يجوز تعريض الأموال إلى التلف، فإن ذلك من المنكر الذى لا يريده الشارع حتى إذا كان مالكه تركه اعتباطاً، لا إعراضاً.

فلو ألقى الظالم متاع الناس فى الشارع وصاحبه يخاف من أخذه، فكما لا يجوز لإنسان تلفه، لأنه حرام، ولا يجوز أخذه لنفسه، لأنه ليس مباحاً، بل هو ملك الناس، كذلك لا يجوز له تركه حتى يتلف، لأن تلفه منكر، فدفع المنكر كالنهى عن المنكر واجب.

نعم، إذا كان لحفظه أو أخذه أجره، كانت الأجره على المالك، جمعاً بين الحقين، وهى مسأله أخرى.

ثم إذا تعذر الحاكم وامتنع صاحبه من أخذه، فما قربه القواعد من أن هلاكه منه، لا من المديون هو مقتضى القاعده، لكن اللازم على القابض أن

لا يعرضه للهلاک بتفريط وتعد وما أشبه، لأنه حينئذ أمانه شرعيه بيده من باب دفع المنكر كما تقدم، فالتعدى والتفريط كما لا يجوز فى الأمانات العرفيه، كذلک لا يجوز فى الأمانات الشرعيه.

نعم ليست يده يد ضمان كالغاصب حتى إذا تلف بلا تعد أو تفريط يكون من كيس الغاصب، لا من كيس المالک.

ولا يحق للأمين حينئذ التصرف فيه، لأنه تصرف فى ملک الغير بغير إذنه، إلّا إذا توقف حفظه على ذلک، أو كان التصرف بقدر الإيجار الذى يستحقه.

فلو اختلفا فى أنه هل تركه، أو غصبه القابض، فالظاهر أن الموضع من التحالف، إذ لا أصل فى أحد الجانبين لا يعارض بالآخر، فإذا تحالفا لم يثبت حكم الغصب ولا حكم الترک.

ثم قال القواعد: ولو أسقط المديون أجل الدين الذى عليه لم يسقط، وليس لصاحبه المطالبه فى الحال.

أقول: وذلک لما تقدم من أنه قد ثبت بالعقد اللازم أو الشرط أو نحوهما، وكلها لا يسقط بإسقاط أحد الجانبين، نعم لو حصل التراضى صح، لأن الحق لا يعدوهما.

مسأله ۲۰ لو قال: إذا مت فأنت فی حل

(مسأله ۲۰): قال الفاضل وغیره: لو قال المقرض للمقترض مثلًا: إذا مت فأنت فی حل، کان وصیه، ولو قال: إن مت کان، إبراءً کان باطلا، لتعلقه علی الشرط.

ووافقه علی الأول فی الدروس، ونسب الثانی إلی القیل، وقال: الأقرب العمل بقصده.

وفی الجواهر بعد نقل ذلک قال: ولعل وجه الفرق بین (إن) و(إذا) أن (إذا) ظرف فی الأصل، وإن عرض لها معنی الشرط، فکأنه قال: وقت موتی أنت فی حل، وذلک مجزوم به غیر مشکوک فیه، فلا تعلیق فیصح، و(إن) حرف شرط مقتض للشک فی کون إبراءً، ومتی کان المعلق علیه مشکوکاً، فالمعلق أولی، ولا یضر کون الموت بحسب الواقع مقطوعاً، لأن الاعتبار فی عدمه بالصیغه الواقعه إبراءً، فمتی لم تکن واقعه علی وجه الجزم لم تکن صحیحه، انتهی.

أقول: مقتضی القاعده عدم الفرق بینهما، کما أشکل علیه الجواهر، لأن الوصیه کما تصح بلفظ (إذا) تصح بلفظ (إن) أیضاً.

أما دعوی أن الشارع وضع (إذا) فی إنشاء الوصایا دون (إن)، کما عن حواشی الشهید، فغیر ظاهر الوجه.

والظاهر أنه لا فرق بین قصد الإبراء أو قصد الوصیه، لأن الإبراء أیضاً نوع وصیه، فقول الجواهر: إن المتجه البطلان مع قصد الإبراء دون الوصیه ولو بلفظ (إذا) للتعلیق الممنوع، ودعوی أنه مع الجهل بالقصد یحمل الأول علی الوصیه، والثانی علی الإبراء المعلق، أما لو علم إراده الوصیه منهما صح فیهما، کما أنه لو علم إراده الإبراء المعلق فسد فیهما، یمکن منع شهاده العرف

بذلك، وأنه لا فرق بينهما كما لا يخفى، انتهى.

إذ أى فرق فى صدق الوصيه بين أن يقول: (إن) أو (إذا)، وبين أن يقصد الوصيه أو الإبراء، لأن الإبراء أيضاً إذا وقع بعد الموت كان وصيه، حتى أنه لو لم يكن وصيه لم يكن دليل على أن التعليق فى الإبراء يوجب بطلانه، مع أن العرف يرون صحته، والشارع لم يذكر شيئاً ينافى العرف، فيكون الحكم الشرعى كالحكم العرفى.

والدليل على ذلك أنهما إذا عرضا على العرف لم ير بينهما فرقاً، أى بين المعلق من الإبراء وغير المعلق، مثلاً يقول: أنت برىء الذمه، ويقول: إذا جاء زيد أو إذا طلعت الشمس فأنت برىء، فإن العرف يرون البراءه، إذ الإنشاء خفيف المؤنه كما حقق فى محله، نعم لا يخفى وجه الاحتياط بالتصالح مع الورثه.

ص:٣٩٠

مسأله ۲۱ لو رأی الوارث دیناً فی دفتر مورثه

(مسأله ۲۱): لو رأی الوارث دیناً فی دفتر مورثه، ولا یعلم کمیه الدین أو کیفیه الدین، وهل أنه دین حرام حتی لا یکون علی المورث، أو دین حلال، أو لم یعلم الدائن.

فالظاهر أن فی الأول: یعطی القدر المتیقن، لأصاله عدم الزیاده، ولو ادعی الدائن الزیاده فعلیه الإثبات.

وفی الثانی: یحمل فعل مورثه علی الصحیح، ویقول: إن الدین فی الحلال لا فی الحرام.

وفی الثالث: إن کان الدائن محصوراً قسم الدین بینهم بقاعده العدل، وإن لم یکن الدائن محصوراً، مثلًا کان کاتباً أنه مدیون لمحمد دیناراً، وألف إنسان اسمه محمد، فإنه یکون من مجهول المالک، لعدم جریان قاعده العدل هنا، فانها عرفی قررها الشارع، ولا یعلم أن مثله عرفی.

کما أنه لا یعطی المال لأحدهم من باب الموافقه الاحتمالیه، لأن مثل هذه الموافقه الاحتمالیه لا یعلم أنها مورد خطابات الشارع.

وقد ذکروا فی باب المحصور وغیر المحصور فی الأصول ما ینفع المقام، فلا حاجه إلی التفصیل.

ومثله إذا کان نفس المدیون وجد فی دفتره ذلک، وشک فی الأمر الأول أو الثانی أو الثالث، لوحده الملاک فی المسألتین.

وإذا ضیع المدیون دفتر حسابه وشک کان الحکم کذلک.

وکل شک لا یعلم علماً إجمالیاً بین أفراده یکون الأصل عدمه.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلی الله علی سیدنا ونبینا محمد وآله الطاهرین.

المحتويات

المحتويات

كتاب الجهاد

ص:۳۹۲

ص:۳۹۳

۱۵۵ _ ۲۰۷

ص:۳۹۴

ص:۳۹۵

ص:۳۹۶

ص:۳۹۷

ص:۳۹۸

كتاب القرض

٢٣١ _ ٣٩٢

ص:۳۹۹

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:
تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١۴٢۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزى
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزى ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵
هاتف المكتب فى طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.



